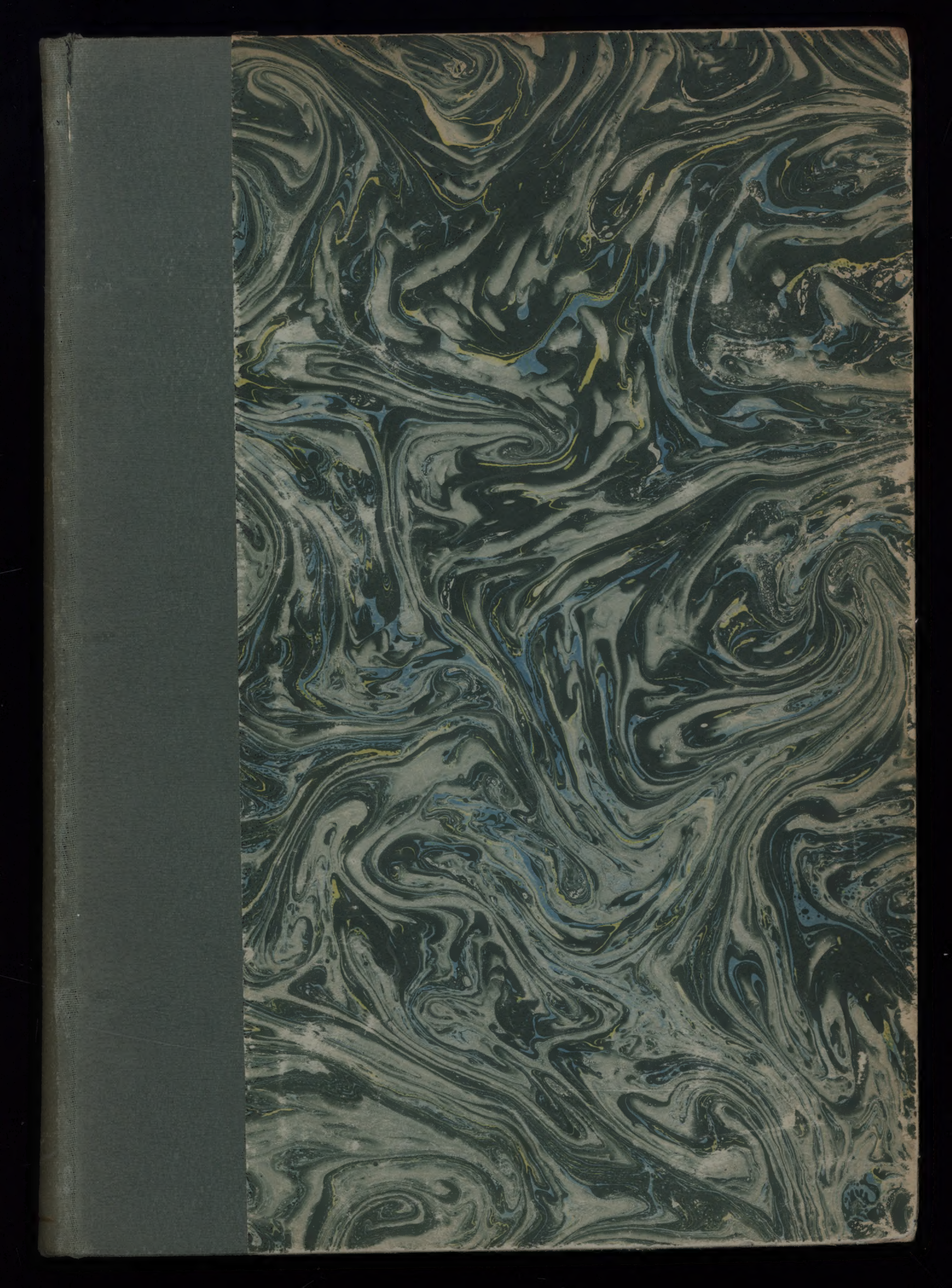


MERRÂKECH

Par Edmond DOUTTÉ

Chargé de Cours à l'École Supérieure des Lettres d'Alger.

OUVRAGE PUBLIÉ SOUS LE PATRONAGE

DU GOUVERNEMENT GÉNÉRAL DE L'ALGÉRIE

ET DU COMITÉ DU MAROC

COMITÉ DU MAROC,

21, RUE CASSETTE, PARIS

1905.

MERRÂKECH

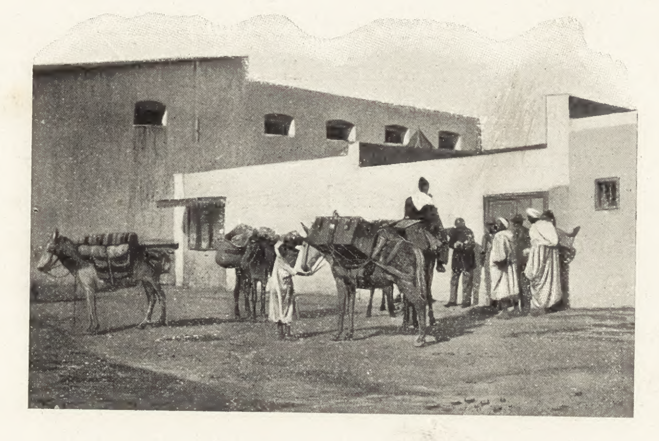


Fig. 1. — Départ : devant le consulat de Casablanca
(*Cliché de l'auteur*)

CHAPITRE PREMIER

DE CASABLANCA A AZEMMOÛR

Sommaire. — 1. *La côte au sud de Casablanca ; les Châouia, origines, étymologies ; les sauterelles ; le chrétien au Maroc ; la viande de porc ; marabouts et moujâhdîn.* — 2. *Les tas de pierres sacrés dans le sud du Maroc ; diverses pratiques analogues.* — 3. *L'Oum-er-Rebîà ; Azemmoûr.*

1. La côte de Casablanca a Azemmoûr.

Le voyage de Casablanca à Azemmoûr [1], le long d'une

(1) Un horaire très sommaire du voyage de Casablanca à Azemmoûr est donné par Beaumier, « Itinéraires de Tanger à Mogador », dans « Bull. Soc.

côte basse et sablonneuse (1), est aussi facile que monotone. La nature du sol rend la marche agréable, mais nul accident de terrain ne vient flatter l'œil du touriste. La distance à parcourir n'est que de soixante-quinze kilomètres et les voyageurs pressés ou les courriers la franchissent aisément en un jour : les caravanes en mettent habituellement deux. A raison de cinq kilomètres à l'heure, ce qui est leur marche habituelle quand les bêtes sont bien chargées, elles emploient treize à quatorze heures en deux étapes, pour se rendre de Dâr el Béiḍa (2) à la ville de Moûlaye Bou Cha'îb (3), en traversant une partie des territoires des Châouia et des Doukkâla.

Nous devons noter ici que le mot « Châouia » désigne un groupe de populations et non un territoire : c'est donc à tort que les Européens disent couramment « la Châouia » pour désigner le pays occupé par les tribus auxquelles ce nom est commun. Des auteurs, et des auteurs éminents, ont adopté et généralisé ce genre d'appellation : les uns écrivent « la Châouia », « la Reḥâmna », d'autres préfèrent

---

Géog. Paris », janv.-juin 1876, p. 245. On trouve aussi des renseignements dans Weissgerber, « Et. géog. sur le Maroc : I, la Province de Chaouia », dans « La Géographie », N° du 15 juin 1900, p. 437. Je m'abstiendrai à l'avenir de citer les voyageurs qui ne donnent sur leur itinéraire que des renseignements vagues, informes ou sommaires bien qu'exacts ; par exemple, dans l'espèce, Ali bey el Abbassi, « Voyages », t. I, p. 235-237, est dans le premier cas ; Lemprière, « Voyage dans l'empire de Maroc », p. 58, dans le second et Montet, « Un voyage au Maroc », in « Bull. Soc. Géog. Alger », 1901, p. 277 dans le troisième.

(1) Pour la constitution géologique du sol, voy. le mémoire de Brives, « Consid. géog. sur le Maroc Occidental », in « Bull. Soc. Géog. Alger », 1902, 2e trim., p. 167.

(2) Nom arabe de Casablanca, signifiant également « la maison blanche ».

(3) Patron religieux d'Azemmoûr. Cf infra, p. 120.

le masculin et disent non moins inexactement « le Châouia », « le Reḥâmna » etc. Tous ces noms, en effet, sont en arabe des pluriels de collectivité et on doit les traduire en français par le pluriel : les Châouia, les Reḥâmna, etc. En ce qui concerne spécialement le mot Châouia, il est le pluriel du relatif « châoui », régulièrement « châouiyy^oun^ », dérivé de « châtoun » pour « châhatoun », *brebis*, et qui signifie *possesseur de troupeaux de moutons* et par suite *peuple pasteur*. Léon qui les appelle *Soaua* les définit : « ceux qui s'adonnent à l'élevage du bétail et suivent les coutumes des Arabes » (1) : Ibn Khaldoûn avait d'ailleurs déjà donné la même définition (2). Plus tard ce mot est devenu un véritable nom ethnique : il en est ainsi dans Marmol (3) et dans les historiens arabes postérieurs. C'est justement vers le commencement du XVe siècle, et peu après l'époque à laquelle écrivait Ibn Khaldoûn, que l'on commença à dire « les Châouia » comme un nom propre de population. Dans le célèbre auteur arabe ce mot est employé tantôt comme simple adjectif avec le sens de *pasteur* (4), tantôt avec celui de *gardien des troupeaux royaux* (5) et dans certains endroits il se précise comme ethnique et se rapproche de son sens actuel (6).

---

(1) Léon L'Africain, dans Ramusio, « Navigationi e viaggi », éd. 1554, fol. 7, D; trad. Temporal, 1830, 66 (Soava).

(2) Ibn Khaldoûn, « Prolégomènes », I, 256 ; texte, I, 222, l. 16.

(3). Marmol, « Descripcion de Affrica », éd. de Grenade, fol. 74 vers., col. 2, trad. d'Ablancourt, II, 138. Marmol dit Xaùios, d'Ablancourt traduit Chaviens.

(4) Ibn Khaldoûn, « Berbères », trad. I, 236 ; texte I, 149, l. 20.

(5) Id., trad., IV, 422 ; texte II, 513, l. 2 et 5.

(6) Id., trad. IV, 421 ; texte, 512, l. 20, avec le sens de peuplades pasteurs. Cf id., trad., IV, 31 ; texte, II, 245, l. 3 et surtout Prolégomènes, trad. I, 256, où Ibn Khaldoûn qualifie les Zenâta de Châouia ; texte, 222, l. 16.

Dans une magistrale discussion de son bel ouvrage sur les *Migrations des tribus algériennes*, Carette a montré que les populations qu'on désigne dans l'Afrique du Nord sous le nom de Châouia sont un mélange de Zenâta et de Ḥowwâra. On sait que ces derniers après avoir été longtemps cantonnés à la limite de l'Ifrîḳiya et du pays de Tripoli se sont répandus dans toute l'Afrique du Nord : il n'existe peut-être pas de peuple plus dispersé en cette région [(1)]. Comme les Zenâta, ils étaient plus ou moins arabisés et menaient exclusivement la vie pastorale [(2)], au point qu'ils étaient parfois pris pour des Arabes [(3)]. En de nombreux endroits ils étaient mélangés aux Zenâta, dont ils semblent avoir partagé les destinées et auxquels les unissaient des liens de vasselage [(4)]. Aujourd'hui sous le nom de Châouia on retrouve des Zénètes-Ḥowwâra dans le Soûs ; dans les Oulâd Sîdi Bou Cha'ìb (commune mixte de Remchi, arrondissement de Tlemcen) ; dans les Douâïr

---

(1) Ibn Khaldoûn, « Berbères », trad. I, 272. Sur les Ḥowwâra, voy. l'introduction de Socin et Stumme, « Arab. Dial. Houwâra ». — Notre thèse est fortifiée par le texte nouvellement publié du Cheïkh Zemmoûri (Salmon « Arch. maroc. ». vol. II, fasc. 3, p. 282) qui donne les Châouia comme originaires de Barḳa. Il ajoute qu'ils sont hérétiques et d'autre part Mouliéras dans sa « Tribu antimusulmane », vient de signaler chez les Châouia des groupements qui seraient affiliés aux Zkâra ; voy. infrà, p. 368, n. 1. (*Note ajoutée pendant l'impression*).

(2) Nous avons vu, suprà, qu'Ibn Khaldoûn qualifiait les Zenâta de « châouia », c'est-à-dire de pasteurs ; il donne la même qualification aux Ḥowwâra, « Berbères », trad., I, 281 ; texte, I, 181, l. 18.

(3) Léon L'Africain, dans Ramusio, I, fol. 7, D. Carette a rapproché deux passages d'Idrîci, « Descr. de l'Afr. », 76 et 154, d'où il résulte que les Ḥowwâra passaient en Tripolitaine pour des Berbères et au Maroc pour des Arabes, ce qui indique qu'ils étaient arabisés au point de n'être reconnus pour Berbères que dans leur pays d'origine (Carette, « Migrations », 146).

(4) Ibn Khaldoûn et Léon les montrent constamment associés.

Flitta (commune mixte de l'Hillil, arrondissement de Mostaganem); dans les Beni Menna (commune mixte de Tenès, arrondissement d'Orléansville) (1). Mais ce nom est surtout connu pour désigner les habitants du grand pâté montagneux de l'Aurès, dans le Sud du département de Constantine (2). Il semble bien que ce terme, usité par les Arabes à l'égard de peuplades berbères (3), ait renfermé et renferme encore une nuance de mépris : les habitants de l'Aurès du reste ne l'acceptent pas et ne s'en servent pas pour se désigner eux-mêmes (4), tandis que les autres groupes de populations que nous avons cités l'ont accepté définitivement, entre autres les Châouia de la côte atlantique du Maroc. Rappelons enfin que, d'après Kampffmeyer et Hartmann, le nom du Choa n'aurait pas une autre étymologie que celui des Châouia (5).

Le pays des Châouia de la côte marocaine s'appelait autrefois le Tâmesna. A l'aurore de l'histoire du Magrib, nous voyons le Tâmesna occupé par des Maṣmoûda, frères de ces Maṣmoûda de l'Atlas qui devaient plus tard fonder le plus vaste empire qu'ait connu l'Afrique du Nord, et appelés spécialement Bergouâta. Dans des pages bien curieuses, El Bekri, Ibn Khaldoûn et l'auteur du Çarṭâs, ont raconté l'épopée de ce peuple, la légende de son prophète qui créa une religion à l'instar de Mahomet, et son

---

(1) Aj. d'après Carette les Châouïa des Ḥarar dans la province d'Oran (Carette, op. laud., 148).

(2) Voy. sur tout cela, Carette, loc. cit.

(3) Cf. Quatremères, dans « Journal des savants », 1838, p. 398-399.

(4) Cf. G. Mercier, « Chaouia de l'Aurès », I-II ; Masqueray, « Doc. hist. Aurès », in « Rev. Afr. », N° 122, p. 96-97.

(5) M. Hartmann, « Islamische Orient », I, 29-31.

écrasement final au nom de l'orthodoxie par les Almoravides [1]. Le Tâmesna resta longtemps dévasté : probablement ces sectaires y établirent des gens de leur race, c'est-à-dire des Ṣanhâdja ; et peut-être en avaient-ils déjà trouvé quelques-uns chez les Bergouâta [2]. Plus tard le puissant souverain almohade El Manṣoûr, celui qui le premier favorisa l'entrée des Arabes au Magrib et qui, à son lit de mort, s'en confessa comme d'une faute politique, introduisit dans le Tâmesna une partie des peuplades connues sous le nom général de Djochem, du nom de l'une d'elles [3] : toutefois les Djochem du Tâmesna ne comprenaient pas de Djochem proprement dits, mais seulement des Kholṭ des Sofyân, des 'Âcem et des Beni Djâber [4]. Ces Arabes y exercèrent tous les brigandages par lesquels leur race s'est rendue tristement célèbre au Magrib [5], mais ils ne s'y maintinrent pas et furent vraisemblablement submergés par les Zenâta et les Howwâra que les Mérinides amenèrent avec eux et qui atteignirent un haut degré de prospérité [6]. Sans doute la fusion fut facile entre ces nouveaux venus, Berbères à mœurs presque arabes, et leurs prédécesseurs qu'ils durent submerger complètement pour devenir les Châouia que nous voyons aujourd'hui maîtres du pays après tant de bouleversements.

---

(1) El Bekri, «Descr. Afr. sept.», 300; Ibn Khaldoûn, «Berbères», II, 125; Çarṭas, éd. Tornberg, 112; trad. Beaumier, 179.

(2) Cf. Léon L'Africain, dans Ramusio, I, fol. 2, D; Temporal, I, 16 et 17.

(3) Cf. Ibn Khaldoûn, « Berbères », I, 60, 64.

(4) Cf. Ibn Khaldoûn, « Berbères », IV, 61, 175.

(5) Cf. Ibn Khaldoûn, « Berbères », IV, 100 : les Djochem du Tâmesna coupeurs de routes.

(6) Léon l'Africain, dans Ramusio, I, fol. 30, B-6; Temporal, I, 288.

Actuellement tous les anciens noms ont disparu ; cependant il y a encore dans les Châouia une tribu de Zenâta (1) et une fraction de Kholṭ (aujourd'hui Khloṭ ou mieux Lekhlôṭ, avec l'article) (2). Quant au nom de Tâmesna, peu connu des Européens, il est cependant toujours usité ; mais les indigènes le prennent dans un sens plus restreint que ne le faisaient les anciens auteurs. D'après eux le Tâmesna ne comprendrait que le territoire des quatre tribus suivantes : Oulâd Bou Zîri, Mzâmza, Oulâd Sîdi ben Dâoûd, Oulâd Sa'îd ; en outre le mot Tâmesna désignerait le sol et non le peuple. Effectivement on ne dit pas : « un Tâmesni », alors qu'on dit « un Châoui », mais nous savons que presque tous les noms géographiques ont commencé par être des ethniques, et le mot Tâmesna lui-même confirmerait cette règle s'il était vrai qu'il correspondît aux Μακανῖτοι de Ptolémée et aux *Macenites* d'Antonin : Carette pensait ainsi (3), mais les archéologues préfèrent identifier ces mots avec le nom de la tribu des Miknâça (4). L'identification des Βακουᾶται (*Baccavates* de l'*Itinéraire*) avec les Bergouâta paraît plus certaine, mais ce nom semble avoir disparu définitivement avec le peuple qui le portait (5). Cependant

(1) De Foucauld, « Reconnaissance », 264 ; Weissgerber, « Et. géog. sur le Maroc, I. Chaouia », 437 ; Quedenfeldt, « Population berbère au Maroc », trad. Simon, « Rev. Afr. », 1902, 264 n.

(2) De Foucauld, « Reconnaissance », 263 ; Quedenfeldt, loc. cit. (El Chelôt, orthographe allemande). Cette fraction de Lekhlôt, n'est d'ailleurs pas mentionnée par Weissgerber, non plus que la tribu des Oulâd Mḥammed à laquelle elle appartient.

(3) Carette, « Migrations des trib. alg. », 129.

(4) Tissot, « Mauritanie Tingitane », 174. Quedenfeldt, op. laud., « Rev. Afr. », 1902, 85, suit Tissot mot pour mot.

(5) Il y en avait encore au milieu du XIIe siècle : cf. Çarṭâs, éd. Tornberg, 167 ; Beaumier, 271. Idrîci les mentionne encore comme existant de son temps, concurremment avec des Zénètes : or il écrivait à la même époque. Cf El Bekri, « Descr. Afr. », 81.

chez les Oulâd Sâmed, de la tribu des Oulâd Sa'îd, leur nom est encore connu et des indigènes m'ont affirmé sur place qu'ils descendaient de Ṣâlaḥ ben Ṭarîf, mais nous n'avons cru voir là qu'une réminiscence littéraire (1).

Les noms de Châouia, de Reḥâmna, etc..., s'appliquent donc à des groupements sociaux plutôt qu'à des circonscriptions provinciales. Ici, comme dans bien d'autres cas, une conception ethnique prévaut dans l'esprit des Marocains sur la conception territoriale de leur empire. Il y a en effet entre nous et ces musulmans une différence radicale dans la manière de comprendre l'idée d'empire. Pour nous, l'élément dominant dans cette idée est la limite, et cette notion de limite nous a longtemps empêchés de comprendre ce qu'est un empire magribin; elle a faussé toute notre représentation à cet égard, elle nous a induits en erreur sur la véritable constitution du Maroc, mais finalement elle a profité à celui-ci. Les musulmans marocains ne conçoivent pas, ou du moins ne concevaient pas encore, il y a peu de temps, leur empire comme un territoire limité, mais bien comme un ensemble de populations sujettes (2). C'est pour avoir méconnu cette vérité pendant un demi-siècle que notre politique de frontière orano-marocaine s'est traînée pendant si longtemps dans la plus misérable des indécisions.

---

(1) Quedenfeldt, op. laud., p. 91 et p. 264 n., a soutenu que les Châouia étaient des Arabes purs : nous croyons qu'il est, à cet égard, tombé dans l'erreur. Depuis que ces pages ont été écrites, G. Kampffmeyer a publié dans « Mitth. d. Sem. f. Or. Spr. », Jahrg. VI, Abth. 2, p. 1-51, un intéressant mémoire sur les Châouia, dont les conclusions sont d'accord avec les nôtres.

(2) Cf. « Rapport mission 1901 », p. 171. Depuis cettte époque, ce thème qui, du reste n'était pas neuf, a été développé à satiété dans la presse.

Les Châouia se divisent en une douzaine de *cabiles* (1) ; c'est sous ce nom que les Européens du Maroc et les anciens auteurs qui ont écrit sur ce pays désignent ce que nous appelons couramment une tribu. Le mot arabe universellement employé au Maroc est en effet le mot « ḳbîla » (ar. rég. ḳabîlat^oun^), et ce nom est répandu un peu partout dans l'Afrique du Nord, mais surtout au Maroc. En Algérie, on dit encore « ʿarch », ou « nedjaʿ ». « Ces trois mots, dit A. Bel, que l'on emploie indifféremment l'un pour l'autre, présentent toutefois une nuance : « nedjaʿ » est une tribu de moyenne importance, « ʿarch » une petite tribu et « ḳbîla » une tribu très importante » (2). Toutefois, en Algérie, c'est surtout le mot « ʿarch » qui prédomine et l'administration a contribué à en propager l'emploi en l'adoptant presque exclusivement dans ses rédactions arabes. Les populations du Djurdjura se nomment elles-mêmes dans leur ensemble « aḳbâïl », c'est-à-dire *les tribus* (3) ; de là, les Algériens ont tiré les mots de *Kabyle* et de *Kabylie* qui sont des expressions géographiques toutes différentes du terme usité au Maroc. Cette ressemblance a été la source de confusions innombrables dans les correspondances entre l'Algérie et le Maroc, principalement dans les dépêches des agences d'information (4). Les Châouia de l'Aurès qui, ainsi que nous l'avons dit plus haut, repoussent ce nom avec mépris,

---

(1) On écrit aussi kabyle, kabile.... Nous adoptons pour ce mot ainsi francisé, l'orthographe la plus simple.

(2) Alfred Bel, « La Djazya », in « J. As. », sept.-oct. 1902, 181, n. v. 2.

(3) Cf. Mouliéras, « Lég. merv. Gde Kab. », I, 478, n. 1.

(4) Le traducteur français, du Çarṭâs, traduit constamment le pluriel de ce mot par « les Kabyles ». Les traducteurs d'El Çaïrouâni semblent être tombés dans la même erreur, p. ex. p. 394.

s'appellent eux-mêmes « haḳbâïl », comme les Kabyles (1), et l'on trouve dans les auteurs des exemples de la même expression pour désigner d'autres groupes de populations berbères (2).

Le mot « ḳabîla » est, du reste, fort ancien : on le trouve dans la poésie antéislamique, où il est d'ailleurs assez rare, car on n'en connaît que quelques exemples, dans lesquels le mot est toujours au pluriel (3). Il est plus fréquent dans l'ancienne prose arabe et courant dans les textes modernes ; il n'est pas non plus, contrairement à ce que pense Quedenfeldt (4), inconnu dans le langage moderne de l'Orient. D'après Landberg, en effet, on appelle « ḳabîla », dans le sud de l'Arabie, une tribu descendant d'un ancêtre bédouin, tribu homogène et unie qui, toutefois, lorsqu'elle s'agrandit dans la suite, peut recevoir des apports étrangers plus ou moins considérables (5). L'importance des tribus et leur dépendance réciproque étant fort variables, il est souvent difficile de dire si un de ces groupements sociaux mérite le nom de « ḳbîla » et l'usage des indigènes à cet égard, en

(1) Mercier, « Chaouia de l'Aurès », I-II.

(2) Dozy, « Supplément », s. v., cite dans ce sens El Idrîci, « Descr. Afr. et Esp. », p. 89, l. 10, du texte, p. 103 de la trad. Cf Haneberg, « Ali Abulhasan Schadeli », Z. D. M. G., VII, 18 et n. 2 ; El Merrâkechi, éd. Dozy, p. 248, trad. Fagnan, p. 292 ; de Foucauld, « Reconnaissance », p. 10. D'après ce dernier auteur, p. 349, d'autres groupes de Berbères sont appelés « Ḳebâla » ; mais, cette dénomination semble leur être donnée parce qu'ils sont tributaires d'autres groupes (ḳabâla, redevance payée pour la jouissance d'un territoire).

(3) Dans la mo'allaḳa de 'Amr ben Keltoûm, Zaouzani, p. 122, l. 20 ; dans le divan de Lebîd, éd. Brockelmann, XLII, v. 48 ; dans Aous Ibn Ḥadjar, éd. Geyer, VII, v. 2. Cf encore Ḥamaça, éd. Freytag, 291 et 387.

(4) Quedenfeldt, « Nahrungs. Reiz. Kosm. Mitt. b. d. Marokk. », in « Z. f. E., Verhandl. », 1887, 242, n. 3.

(5) C. de Landberg, « Arabica », V, 42.

particulier au Maroc, ne paraît pas avoir de fixité. L'organisation des tribus et des cités dans l'Afrique du Nord, leurs subdivisions, le nom et la fonction de chacune de ces subdivisions, sont d'ailleurs un chapitre difficile et obscur. Masqueray a tenté de l'écrire pour la Kabylie, l'Aurès et le Mzab, et, en dépit du titre de son livre, il s'y trouve de nombreux renseignements sur les tribus nomades : on peut y voir aussi combien les mots « 'arch » et « ḳbîla » ont un sens différent au Mzab et en Kabylie (1). Les auteurs arabes ne nous ont laissé sur l'organisation des tribus que des spéculations qui ne sont pas d'une grande utilité pour l'étude de la question. Là, comme ailleurs, ils se sont laissés entraîner à des développements théoriques sans se demander si leurs systèmes étaient d'accord avec les faits. Voici à ce sujet quelques extraits :

« Ibn el Kelbi a dit, d'après son père, le « cha'b » est plus grand que la « ḳabîla » ; après lui vient la « ḳabîla » puis la « 'imara », puis le « baṭn », puis le fakhđ ». D'après un autre auteur, l'ordre de grandeur est le suivant : le « cha'b », la « ḳabîla », la « façîla », la « 'achîra », la « đourriya », la « 'itra » et la « 'ousra » en dernier » (2).

Naoufal Effendi ben Ni'mat-Allâh dit d'autre part : « Dans la terminologie des généalogistes, la nation arabe se divise en différents groupes dont le plus général est le « cha'b » ; la « ḳabîla » est moins générale ; ensuite, vient la « 'imâra », puis le « baṭn » et les « baṭn » sont le groupement moyen dans la lignée qui va de l'ancêtre le plus éloigné au dernier de ses descendants ; puis le « fakhđ », puis la « façîla », puis la « 'achîra » qui comprend les plus proches

(1) Masqueray, « Form. des cités ch. l. pop. séd. de l'Algérie », 102, 174.

(2) Abou Manṣoûr et Ta'labî, « Fiḳh el-louṙa », 176.

parents. Les Beni Mouḍar sont un « cha'b » ; Ḳaïs ben Ṙîlân ben Mouḍar est une « ḳabîla» ; les Beni Sa'd ben Ḳaïs ben Ṙîlân sont une « 'imara » ; les Beni Ṙaṭafân ben Sa'd ben Ḳaïs sont un « baṭn » ; les Beni Ḋoubyân ben Bouṙaïḍ ben Ṙaït ben Ṙaṭafân sont un « fakhḋ » ; les Beni Fezâra ben Ḋoubyân sont une « façîla et les Beni Bedr el Fezâri sont une « 'achîra » (1).



Fig. 2. — Bâb el Kebîr, à Casablanca
(*Cliché du Dr Weissgerber*)

On voit que tout cela n'éclaircit en rien la question. En particulier, au Maroc, le mot « ḳbîla » semble avoir des acceptions variables ; les peuplades de langue berbère ont naturellement des désignations toutes différentes dont nous

(1) Naoufal Effendi Ni'mat Allâh, « Ṣannâdjat eṭ ṭarab », 37. Il serait fastidieux d'augmenter ces citations. Je dois l'indication de ces deux textes à M Ben Cheneb. On peut y ajouter Ibn'Abdi Rabbihi, « 'Iḳd al farîd », II, 46. Cf Perron, trad. Khelîl, V, p. 456, 551. On peut voir aussi : Elie Tabet, « Note sur l'organisation des tribus », p. 10-24.

aurons occasion de parler plus tard. Ce chapitre de la sociologie du Nord de l'Afrique reste donc à écrire.



(25 mars 1901). Il est 9 heures du matin quand notre petite caravane quitte le consulat de Casablanca et sort de la ville par la porte de Bâb el Kebîr; c'est aujourd'hui lundi, jour où le marché quotidien qui se tient devant la porte, est plus animé que durant le reste de la semaine. Nous fendons



Fig. 3. — Le marché de Casablanca un jour de fantasia
(*Cliché du Dr Weissgerber*)

avec peine la foule compacte des burnous blancs et fauves, plus ou moins crasseux et rapiécés ; le temps est si beau et si clair que le soleil met dans le relief de leurs plis toute la splendeur des draperies somptueuses. Nous dépassons les dernières maisons de la banlieue de Casablanca qu'un petit pli de terrain va nous masquer. Un kerkoûr, c'est-à-dire un

tas de pierres sacré marque le lieu d'où les voyageurs venant d'Azemmoûr aperçoivent pour la première fois la ville de Sîdi Bellioût : tel est le nom du patron musulman de la cité que les pieux croyants ne manquent pas d'invoquer à cet endroit en ajoutant leur pierre au kerkoûr.

Au Maroc, les villes, les tribus, les villages ont, comme dans le restant de l'Afrique du Nord, leur patron religieux. On connaît de suite quel est le pays d'origine d'un bon musulman en observant le nom du saint qu'il invoque le plus souvent. Les gens de Fez jurent par Moûlaye Idrîs, les gens de Merrâkech s'adressent à Sîdi bel 'Abbês es Sebti, les habitants du Soûs prennent à témoin Sîdi Aḥmed ou Moûça, etc. Quand une de ces invocations à un grand marabout est faite devant vous, il est poli de répliquer aussitôt : « Chaï lillâh », c'est-à-dire, peut-être : « Il est la chose de Dieu ».

Le patron de Casablanca, aujourd'hui si vénéré était presque inconnu au milieu du siècle dernier. Son sanctuaire qui n'était alors qu'une pauvre maisonnette était gardé par un nommé Bel Meknâci qui s'en était fait le moḳaddem. Vers 1851 seulement, on put recueillir une somme assez importante pour faire construire la « ḳoubba » actuelle. On raconte que Sidi Bellioût était un chérif « regrâgui » et la légende lui donne le don d'ubiquité. Avant de partir pour la Mecque, les pèlerins étaient venus lui demander sa bénédiction. Quelle ne fut pas leur stupéfaction, arrivés dans la Ville Sainte, de se trouver devant Sidi Bellioût qu'ils croyaient avoir laissé si loin ! — L'eau qui tombe à Casablanca et en particulier dans la « ḳoubba » de Sîdi Bellioût, jouit de propriétés merveilleuses ; quiconque en a bu reviendra fatalement à Dâr-el-Béïḍa, quand bien même la destinée l'aurait entraîné aux confins du monde. D'ailleurs, ce Sîdi

Bellioût possédait aussi le don de fasciner les animaux : il se promenait entouré de lions, d'où son nom de Sidi Bellioût, qui n'est autre que l'altération de l'arabe régulier « aboûl louyoût », c'est-à-dire : l'homme aux lions (1).

Casablanca perdue de vue, le plateau doucement onduleux se partage entre les cultures et les terrains abandonnés



Fig. 4. — Sîdi Bellioût, à Casablanca
(*Cliché de M. Brives*)

à l'asphodèle qui imprègne l'atmosphère de son odeur un peu âcre ; des tapis de soucis s'étendent çà et là, soucis ordinaires mélangés à ces beaux soucis ornementaux que les Algériens connaissent bien (*Calendula algeriensis,* B. et R.) ; leurs longues ligules orange rehaussant l'éclat velouté des fleurons pourpre font, avec les capitules des marguerites et les corolles des mourons, une frange opulente au manteau

---

(1) Ces détails sur Sîdi Bellioût sont extraits d'un article du *Réveil du Maroc* ; j'ajouterai que l'auteur de cet article m'est connu et que c'est un arabisant des plus autorisés.

mouvant des orges vertes. Tout cela respire la fécondité et la richesse ; pourquoi faut-il que vienne s'y mêler la vision



Fig. 5. — La route de Mazagan au sortir de Casablanca
(*Cliché de M. Brives*)

du désastre et de la désolation ? Des vols de l'insecte de malheur s'abattent çà et là : le « criquet pélerin » (1), terreur

---

(1) Les criquets, leurs invasions et les moyens de les combattre ont été, en Algérie, l'objet de nombreux travaux. M. Künckel d'Herculais, du Muséum d'Histoire naturelle de Paris, a été chargé à ce sujet d'une enquête qui a duré cinq ou six années ; les résultats en seront consignés dans un ouvrage étendu dont il n'a paru jusqu'ici que la partie la moins intéressante. Voici les publications de M. Künckel, relatives à ce sujet et qui nous sont connues : « Invasion des sauterelles, moyens de défense employés » (1884-1891), Alger, 1892. — « Préservation des vignes contre les acridiens ailés », Constantine, 1889. — « Les acridiens et leurs invasions en Algérie », 1er rapport ; Alger 1888. — Le même, 2e rapport, Alger, 1888. — « Les sauterelles, les acridiens et leurs invasions » (AFAS, 1888). — « Les acridiens et leurs invasions en Algérie » (1888-1894), Alger, 1894. — « Invasion des sauterelles 1888-1891, compte des dépenses », Alger, 1892.— La bibliographie des invasions de sauterelles est énorme et n'est donnée que très incomplètement par Playfair.

du paysan africain, vient de faire son apparition dans toute la région. Plus nous avançons, plus le pays en est infesté ; le sol en est comme moucheté et jusqu'à l'horizon le ciel est criblé de points noirs ; comme il fait chaud, ils volent assez haut, mais d'un vol lourd et clignotant ; leurs longues ailes vernissées brillent aux rayons du soleil et bruissent sans répit autour de nous ; des propriétaires assistent, désolés et résignés, à la dévastation de leurs champs et les musulmans qui m'accompagnent leur jettent en passant un souhait sympathique : « Aḷḷâh ya'ṭêf 'aleïkoum », c'est-à-dire : « Que Dieu prenne pitié de vous ! » La présente année aura été pour les populations de la côte occidentale du Maroc, une année néfaste : nous verrons, en effet, dans notre voyage, les sauterelles répandues depuis les Ḥâḥa jusqu'aux Châouia; et dans quelques mois, à notre retour, nous marcherons au milieu des criquets. Nous suivons ici l'usage d'Algérie qui consiste à appeler « sauterelles » les criquets adultes et « criquets » les jeunes qui n'ont pas encore d'ailes ; cet usage est vicieux, mais il s'est tellement répandu que l'on est obligé de s'y conformer.

Le Gouvernement marocain a essayé d'organiser la défense contre le fléau et, à notre départ de Casablanca, il achetait les œufs de sauterelles à trois réaux le quintal. Femmes, hommes, enfants, apportaient à l'envi des couffins remplis d'œufs que l'on jetait ensuite à la mer. Lorsque, deux mois plus tard nous repassâmes dans les mêmes régions, les indigènes creusaient des fossés autour de leurs propriétés pour éviter l'envahissement, d'autres avaient entouré celles-ci de plaques de fer-blanc provenant de boites de pétrole et qui formaient une manière d'*appareil cypriote*. Comme nous avions jadis été longuement à même de constater la mollesse des musulmans algériens vis-à-vis du fléau qu'ils accueil-

laient avec une résignation fataliste et sans essayer la moindre résistance, nous sommes demeurés impressionnés par l'activité que déployaient dans les mêmes circonstances leurs coreligionnaires marocains : nous avons d'ailleurs emporté



Fig. 6. — Les sauterelles au bord de la mer
(Cliché de l'auteur)

de nos voyages d'études la conviction que les populations du Ḥoûz vivent d'une vie économique plus intense et mieux organisée que nos indigènes algériens.

Les invasions de sauterelles sont un fléau périodique au Maroc, comme dans toute l'Afrique du Nord, et le makhzen a toujours aidé les populations à se défendre [1]. Les sauterelles sont du reste en même temps un aliment que les

---

(1) Cf « Çarṭas », traduction Beaumier, page 158 et s.

Marocains, comme les Algériens et en général les populations bédouines, mangent volontiers. Tous les docteurs sont d'accord pour déclarer licites (moubâḥ) les sauterelles comme nourriture. « Deux choses mortes et deux choses sanglantes nous sont permises, a dit le Prophète : le foie et la rate, les poissons et les sauterelles » (1). Ces dernières sont donc à la fois un bienfait et un fléau : « El Ḥaçan ben ʿAlî rapporte que comme il était à table et mangeait avec son frère Moḥammed et ses cousins ʿAbdallâh, Katam et El Faḍl, fils d'El ʿAbbâs, une sauterelle vint à tomber sur la table ; ʿAbdallâh la prit et dit à El Ḥaçan : « Qu'y a-t-il d'écrit sur cet insecte ? » El Ḥaçan répondit : « J'ai jadis interrogé là-dessus mon père le Commandeur des Croyants, qui me déclara qu'ayant lui-même fait cette question au Prophète, celui-ci lui répondit qu'il était écrit dessus : Je suis le Dieu hors duquel il n'y en a point d'autre, le seigneur et le père nourricier des sauterelles : je les envoie lorsque cela me plaît à tel peuple comme une nourriture et, si cela me plaît, comme une calamité » (2). D'après El Idrîci, les sauterelles étaient jadis un aliment si répandu à Merrâkech, qu'on en vendait trente charges par jour sur le marché de cette ville et que cette vente donnait lieu à la perception d'impôts (3). Quant à la croyance aux caractères tracés sur les sauterelles, elle est universellement répandue dans l'Afrique du Nord.

---

(1) Ed-Damîri, « Ḥayât el ḥayaouân », page 125, l. 15 ; cf. Khelîl, trad. Perron, I, p. 13.

(2) Ed-Damîri, op laud., 124, l. 1. L'auteur a rassemblé dans ce chapitre de nombreux ḥadît et des anecdotes sur les sauterelles. Un chapitre moins étendu est donné par El Ibchihi sur le même sujet dans son Mostaṭraf : voy. trad. Rat, II, p. 246. Daumas, « Le Grand Désert », p. 257, a traduit fort inexactement et avec des méprises parfois singulières, la plus grande partie du chapitre d'Ed-Damîri.

(3) Idrîci, « Description de l'Afrique », p. 80 ; cf id., p. 72.

Un peu de broussailles a maintenant succédé au tapis d'asphodèles et aux cultures, et à 11 heures 15^{m} nous arrivons à la source dite 'Aïn Gueddîd. L'eau sourd du milieu de



Fig. 7. — 'Aïn Gueddîd : les mouchetures blanches sont des sauterelles
(*Cliché de l'auteur*)

larges dalles blanchâtres, assez abondante, mais saumâtre, et d'ailleurs envahie en ce moment par des sauterelles ; de vieux lentisques aux troncs creux et quelques palmiers nains devenus arborescents (1) donnent un peu d'ombre autour de la source. Ici des quantités de sauterelles se sont abattues ; la plupart d'entre elles se traînent sur le sol, languissantes et comme malades. En les examinant, nous apercevons sous leur abdomen les efflorescences blanches caractéristiques de la maladie cryptogamique qui affecte parfois ces insectes :

(1) On sait que le palmier nain, *Chamærops humilis*, L., est d'habitude acaule, mais que lorsqu'il est soigné ou simplement planté dans une terre riche et respecté, il peut atteindre plusieurs mètres de hauteur. Les échantillons arborescents de cette espèce sont classiques dans l'Afrique du Nord auprès des marabouts.

il y a ici une sorte d'épidémie et il nous souvient qu'il y a tantôt dix ans nous observâmes un cas tout à fait semblable en compagnie du regretté Charles Brongniart, petit-fils du grand naturaliste de ce nom, qui était venu étudier ces orthoptères en Algérie.

Les Algériens se souviennent sans doute que l'on agita beaucoup à Alger vers cette époque la question de savoir s'il n'était pas possible d'arriver à détruire les criquets en provoquant parmi eux des épidémies cryptogamiques artificielles. La question était ancienne : c'est à MM. Cornu et Brongniart que revient l'honneur de l'avoir posée les premiers, dans plusieurs communications à l'Académie des Sciences, en 1878, 1879, 1881. M. Le Moult, avec ses expériences de destruction des vers blancs par le *Botrytis tenella*, donna un regain d'actualité à la question qui devint brûlante à Alger en 1891. Il advint même que les discussions s'envenimèrent : on avait affaire à un cryptogame polymorphe, véritable protée, qui se jouait *in vitro* des efforts des savants. Du reste les expériences ne sortirent pas du laboratoire (1), et la vue des sauterelles lamentables de 'Aïn Gueddîd évoque en nous le souvenir de ce tournoi scientifique.

La broussaille continue, nous traversons l'oued Jerâr où coule à peine un filet d'eau ; les Oulâd Jerâr sont une fraction de la grande tribu des Medioûna sur le territoire de laquelle

(1) Voir dans les « Comptes-rendus de l'Académie des Sciences » de 1891, les notes de MM. Brongniart, Künckel et Langlois, Giard.... Voir aussi les C. R. de la « Société philomathique de Paris », 26 oct. et 26 déc. 1891. Je crois devoir rappeler ici que je fus témoin d'un essai de destruction des criquets par arrosage d'une eau chargée de spores de Botrytis, dont le résultat fut excessivement convaincant. Cela se passait à Birmandreis, dans la propriété de M. Bigle qui avait bien voulu se prêter à cet essai. Malheureusement l'expérience fut unique, et Brongniart, rappelé en France, ne voulut pas la publier, par scrupule scientifique.

se trouve la ville de Casablanca. Çà et là, le lupin couvre le sol de la verdure de ses élégantes folioles et étale les grappes de ses fleurs bleues ; il y a aussi une grande crucifère blanche et une jolie fleur solitaire qui semble être du genre des scilles. Les caravanes sont nombreuses et la campagne animée, mais les douars sont peu fréquents. A 3 heures 40 nous sommes à Dâr ben 'Abîd et à 4 h. 30 nous campons dans la nzâla de Moûlaye [1] Zîdân.



Ces « nzâla » sont, on le sait, de petits douars ou simplement des enclos dont l'autorité administrative fixe l'emplacement et qui, moyennant un droit modique, offrent aux voyageurs un refuge de toute sécurité. Le droit est perçu sur les bêtes et non sur les individus : autrefois il paraît que les juifs et les chrétiens devaient payer pour leur personne, mais dans la pratique on n'oserait pas, à notre époque, réclamer ce droit aux chrétiens ; cependant les juifs y sont encore soumis [2]. Les gens de la nzâla sont responsables de la sécurité des voyageurs qui s'y sont arrêtés : d'autre part, le makhzen décline souvent toute responsabilité, lorsque des voyageurs qui ont campé en dehors des nzâla viennent se plaindre d'avoir été molestés. Il arrive même par les temps de troubles

---

(1) Bien qu'ayant adopté d'une façon générale la règle de ne pas mettre d'*e* muet à la fin des mots arabes transcrits en français, cependant le mot Moûlaye prononcé à la française rend si bien la prononciation arabe que nous l'adoptons dans des cas comme celui-ci.

(2) Dans certaines contrées peu sûres du blâd el makhzen, les nzâla sont autorisées en outre à prélever un véritable droit de péage même sur ceux qui ne font que passer. Il en est ainsi dans les pays où, l'autorité étant très peu respectée, le sultan est obligé d'accorder ce droit aux tribus, pour les empêcher de piller. De Foucauld, « Reconnaissance », p. 236.

que le sultan défend aux caravanes de dépasser les nzâla le soir sans y passer la nuit, et dans ce cas, si une caravane prétend passer outre et que les gens de la nzâla ne puissent s'y opposer, il doit être établi par témoins et à la charge de la caravane, que celle-ci a refusé de se rendre aux injonctions des gens de la nzâla (1).

Il y a des nzâla le long de toutes les routes fréquentées du Maroc : il n'est pas très agréable d'y camper, car le sol y est formé presque uniquement du fumier des bêtes de somme, les parasites y sont fréquents et l'on ne peut sortir sans s'exposer à la fureur des chiens. Notre campement de ce soir est en particulier peu confortable ; toute la nuit les bestiaux, errant çà et là, se prendront les pattes dans les cordes de nos tentes en ébranlant celles-ci de la façon la plus inquiétante. Mais nous sommes encore un novice en matière de voyage au Maroc et ce n'est que plus tard que nous apprécierons tous les avantages qu'il y a à éviter les nzâla et à camper en plein vent à proximité d'un douar (2).

L'Algérie et la Tunisie sont aujourd'hui trop connues et trop visitées, on a fait trop de descriptions de campements

---

(1) Cf. Fumey, « Correspondances marocaines », II, p. 31.

(2) On trouvera dans les premières pages de l'ouvrage de Th. Fischer, « Wissensch. Ergebn. einer Reise in Atlas-Vorlande von Marokko », un exposé détaillé de la manière de voyager au Maroc et des conseils à ce sujet. De nombreuses remarques pittoresques sur les voyages et les voyageurs européens au Maroc se trouvent dans Meakin, « The Land of the Moors », chap. XXXI et XXXII. Pour nous, nous estimons que l'expérience que l'on acquiert soi-même vaut mieux que tous les conseils : chacun, dans ces sortes de voyages, a ses errements, ses procédés qui lui réussissent parce ce sont les siens, qu'il les a éprouvés et qu'il en a l'habitude. En ce qui nous concerne, nous avons toujours voyagé en indépendant, sans lettres du makhzen et, autant que possible, sans mkhâzni. Mais nous avons toujours été accompagné d'un compagnon musulman fidèle et sûr.

pour que nous ne nous dispensions pas d'expliquer au lecteur ce que c'est qu'un douar et ce que c'est que la tente arabe (1) ; à cet égard, comme à tant d'autres, il y a uniformité dans toute l'Afrique du Nord. Nous noterons seulement qu'au Maroc on observe souvent des douars beaucoup plus gros que ceux que l'on est habitué à voir en Algérie : dans les Châouia il n'est pas rare d'avoir le spectacle magnifique de soixante, quatre-vingts, quelquefois cent tentes rangées en un cercle immense dont le milieu, le « meraḥ », se remplit chaque soir de nombreux troupeaux revenant de la pâture, tandis que la vie humaine se localise au pourtour, appelé en arabe « rîf » (2). On remarque beaucoup de tentes neuves la plupart du temps en poil de chèvre. Mais dans beaucoup de parties des Châouia comme dans les Doukkâla, la tente est souvent tissée de *lîf*, c'est-à-dire de fibres que l'on retire du tissu réticulaire qui recouvre le collet du palmier nain ou « doûm ». On tire aussi du pied de l'asphodèle ou « berouâg » une fibre que l'on bat, que l'on mouille et que l'on tisse. On la nomme « ḥaïdelli » et on l'emploie également à la confection des tentes (3).

Ce soir est la fin d'une belle journée ; la rentrée des troupeaux met tout le douar en mouvement ; une vieille négresse

---

(1) Sur la construction d'un douar, l'emplacement des tentes, leur description, voy. Delphin, « Textes pour l'étude de l'arabe parlé », p. 148 seq., 284, 328 seq.... Cet excellent livre va être incessamment traduit en français et sera ainsi accessible à tous. Cf. Villot, « Mœurs, coutumes... », p. 1 ; Trumelet, « Français dans le Désert », p. 152, 210 (tentes de luxe, différentes sortes de tentes) ; sur les différentes espèces de tentes marocaines, voy. une excellente note de Quedenfeldt, « Pop. berb. au Mar. », trad. Simon, p. 92 ; sur le douar et la vie au douar dans les Châouia, voy. Urquhart, « Pillars of Hercules », I, p. 452.

(2) D'où le verbe arabe « riyyef », « se mettre au bord du douar ».

(3) Cf. Dr Weissgerber, « Trois mois de campagne au Maroc », p. 29.

s'approche de nous et nous offre de l'eau contenue dans une outre goudronnée, eau préférable, à ce qu'il paraît, à celle dont on use habituellement ici : toutefois, avant de donner l'outre, elle s'assure près de mes compagnons musulmans que je n'en boirai pas.

Les indigènes ici ne sont pas fanatiques, ils ont même pour l'Européen des prévenances, mais à qui connaît un peu les musulmans ils ne réussissent pas à cacher le profond mépris qu'ils ont pour nous. Quel que soit l'accueil que le chrétien reçoive au Maroc, il souffrira toujours s'il a une nature tant soit peu délicate, de respirer cette atmosphère de mépris ; si la réserve des musulmans âgés devait lui donner quelques doutes à cet égard, les enfants, naturellement plus spontanés et aussi plus moqueurs, sont là pour enlever à l'infidèle toute illusion et pour lui témoigner d'une façon non équivoque les sentiments que leurs parents leur inspirent à son sujet. Il est certaines villes comme Salé où il est à peu près impossible de se promener sans s'attirer les huées des enfants et sans voir tomber près de soi quelques petites pierres. Il y a deux cent cinquante ans, un traité entre les Provinces-Unies et la ville de Salé stipulait que les commerçants ne seraient point « maltraités soit de paroles, de coups, de pierres, de boue ou autres insultes semblables » (1). En 1902 cet état de choses n'avait pas encore radicalement changé. On se sent au Maroc « naṣrâni » (2) (chrétien) dans toute la force de ce terme auquel s'attache toujours chez les musulmans tout un cortège d'idées défavorables, analogues à celles

(1) Cf. Ct Levé et P. Fournel, « Traités du Maroc », 1re partie, p. 74, art. IX.

(2) Sur l'emploi du mot « naṣrâni », pluriel « nṣâra », dans le sens d'idolâtre aussi bien que dans le sens de chrétien, cf. Renan, « Hist. gén. des langues sém. », p. 238, et n. 2, et la référence indiquée.

qui sont chez nous, même encore à l'heure actuelle, plus ou moins contenues dans le mot de « juif ». Le Prophète et les docteurs ont eu beau faire dans la doctrine aux juifs et aux chrétiens une place supérieure à celle des idolâtres, la masse n'a pas le sentiment de toutes ces distinctions, même lorsqu'elle les connaît, et un chrétien ou un juif ne lui sont pas moins antipathiques qu'un fétichiste.

Dans ce voyage à travers des populations incultes nous devons bien nous figurer, si froissant que cela soit pour notre amour-propre, que nous paraissons à ces Marocains quelque chose d'impur et que notre corps même leur semble répugnant. Cette observation pourrait peut-être s'appliquer à bien d'autres musulmans mais nous craindrions de blesser de trop justes susceptibilités en ne nous restreignant pas aux limites de notre cadre actuel. Telle fut pourtant à une époque la doctrine de l'ancien Islâm : le corps du chrétien y était proclamé impur et on devait faire ses ablutions après l'avoir touché. Depuis, les docteurs ont corrigé cette doctrine trop barbare et ont décidé que l'impureté de l'infidèle dénoncée par le Coran était une impureté morale et qu'il convenait seulement de se garder de l'approcher parce qu'il ne fait point d'ablutions et qu'il peut transmettre d'autres impuretés (1),

---

(1) Voir sur cette question Goldziher, « Die Zâhiriten », p. 61-63 et le même, « Islamisme et Parsisme », in « Rev. Hist. Rel. », XLIII, 1901, p. 25. Toute la discussion roule sur un verset du Coran, IX, 28 : « innamâ l mouchrikîna nadjisoun », c'est-à-dire : « Vraiment, les polythéistes sont impurs ». Si l'on s'en tenait au strict sens coranique, ce verset ne pourrait en aucun cas s'appliquer aux chrétiens, car, dans le Coran, le mot mouchrikoûna désigne toujours les idolâtres à l'exclusion des chrétiens et des juifs. Ce mot signifie « ceux qui associent (à Dieu d'autres Dieux) », mais les écrivains modernes en ont étendu le sens aux chrétiens, alléguant que la Trinité constituait une véritable association de dieux, et même les Ouahhâbites de l'Arabie l'appliquent aux orthodoxes en disant que dans leur culte ceux-ci

mais le peuple ne se perd pas dans ces discussions d'école, et ici de petits incidents sans importance, mais irritants pour les épidermes trop sensibles, surtout à cause de leur continuelle répétition, rappellent à chaque instant au voyageur qu'il n'est qu'un mécréant : il faut pour voyager au

---

associent les saints à Dieu (Hughes, « Dict. of Islam », s. v.). Quoi qu'il en soit, il est certain qu'aujourd'hui dans le dialecte vulgaire de l'Afrique du Nord, el mouchrikîn désigne les chrétiens. A Alger, en particulier, dans la langue parlée, mouchrik est nettement synonyme de roûmi. Nous croyons intéressant de citer ici le commentaire de Béïḍâoui et celui d'El Khâzin. Nous choisissons ces deux ouvrages entre tant d'autres parce que le premier est le seul commentaire édité en Europe et parce que le second est très répandu parmi les indigènes de l'Algérie : bien que ce ne soit qu'une compilation fort ordinaire, ils le trouvent avec raison clair et suffisamment développé, sans être trop volumineux. El Béïḍâoui dit : « A cause de la turpitude qu'ils recèlent, ou bien parce qu'il faut s'éloigner d'eux comme des choses impures, ou bien parce qu'ils ne font pas d'ablutions et ne se gardent pas des impuretés qu'ils conservent avec eux le plus souvent, et c'est là un exemple montrant que ce qui est le plus souvent impur doit être réputé impur en principe ; d'autre part, Ibn 'Abbâs rapporte une tradition déclarant qu'eux-mêmes sont impurs à l'égal des chiens ». El Khâzin, Le Caire, 1303, II, p. 235, l. 12 : « On a dit que mouchrikîna doit s'entendre exclusivement des idolâtres ; d'autres disent au contraire que ce mot désigne tous les infidèles, les idolâtres et les autres, tels que les juifs et les chrétiens ; il faut entendre par nadjis ce qui est immonde, qu'il s'agisse des hommes ou des choses, d'autres le prennent dans le sens de turpitude ; l'impureté dont il s'agit ici est une impureté de l'ordre canonique (c'est-à-dire qualifiée telle par la parole divine), et non une impureté de nature, le mot nadjis étant employé ici seulement comme un blâme, puisque les docteurs sont d'accord pour reconnaître que le corps des mouchrikîna n'est pas essentiellement impur ; d'autres disent au contraire que leur impureté est matérielle, comme celle du chien et du porc ; et même El Ḥaçan ben Ṣâliḥ a dit : « Celui qui touche un mouchrik, doit se purifier ensuite par une ablution ». On rapporte également cela de la secte chiite des Zéidites ; mais la première version est la plus vraisemblable et Ḳatâda a dit : « Ils sont qualifiés d'impurs parce qu'ils satisfont leurs besoins sexuels et leurs besoins naturels sans se laver et sans se purifier par une abblution ».

Maroc, à moins d'être un gros personnage officiel ou de faire partie de son escorte, dépouiller toute fierté et toute susceptibilité.

Dans ces sentiments d'antipathie que les Marocains professent à l'égard des Européens, il faut assurément distinguer la haine de l'infidèle et la crainte du conquérant. Ils ne sauraient comprendre que l'amour de la science ou même la seule curiosité soient les uniques mobiles des voyageurs européens qui visitent leur contrée sans être commerçants ; ils ne s'expliquent les investigations et les questions des explorateurs qu'en leur attribuant le dessein de reconnaître le pays pour en faciliter la conquête à leur gouvernement : et peut-être après tout ne se trompent-ils qu'en partie. « On craint le conquérant plus qu'on ne hait le chrétien », dit de Foucauld (1).

Sans doute cette crainte du conquérant vient encore renforcer la haine du fidèle pour le mécréant, mais tous ces sentiments d'hostilité ont encore une racine plus profonde, je veux parler de la crainte de l'étranger quel qu'il soit. Tout primitif est choqué profondément par les dissemblances de race ; on sait combien les sauvages ont peur de toute espèce de nouveauté (2) et cette peur s'est prolongée dans les sociétés musulmanes modernes sous forme de l'horreur de la « bid'a » ou *innovation* (3). L'étranger en particulier cause toujours au primitif une irrémédiable méfiance : on craint ses maléfices, on le croit volontiers sorcier ; le moindre de ses actes est suspect. Au Maroc, dans les régions écartées, les indigènes surveillent avec une

---

(1) De Foucauld, « Reconnaissance », p. XVI. Cf El Oufrâni, « Nozhet », trad. Houdas, p. 421.

(2) Frazer, « Golden Bough », I, p. 347 ; trad. fr., I, p. 275.

(3) Voy. sur la « bid'a » Goldziher, « Zâhiriten », p. 18.

inquiétude visible et parfois comique, les moindres mouvements de l'Européen qui manie ses papiers, ses livres, ses instruments : le sentiment de malaise que cause chez eux la vue d'une foule d'objets qu'ils ne connaissent pas est visible pour tout observateur attentif. Pour eux nous sommes souvent des magiciens dont les sortilèges sont à craindre : c'est là la croyance universelle de tous les primitifs à l'égard des étrangers. Aussi, en tout pays, l'on raconte au sujet des étrangers les fables les plus invraisemblables et souvent toutes sortes d'horreurs. C'est ainsi que les musulmans des régions les moins fréquentées du Maroc ont sur nous les opinions les plus singulières ; ils demandaient à Harris s'il y a chez les chrétiens des hommes et des femmes [1] ; ils s'enquéraient auprès de Foucauld si les infidèles n'habitent pas des îles, ne labourent pas la mer, etc..... [2]. Lorsque je passai dans les hautes vallées du Gounṭafi, j'excitai dans les villages une curiosité mêlée de terreur bien amusante. Je portais à ce moment un veston et une culotte de velours, et cet accoutrement même intriguait au plus haut point les populations ; mes compagnons musulmans étaient accablés de questions saugrenues à mon sujet et répétaient en vain, sans arriver à désarmer les défiances, que j'étais un homme comme les autres : « Râjel bḥâlkoum », leur disaient-ils [3]. Cela ne doit pas d'ailleurs nous surprendre quand nous considérons les innombrables absurdités que les chrétiens du Moyen-Age et même d'une époque plus récente, ont débité sur les musulmans [4].

Le barbare qui craint les maléfices de l'étranger cherche

(1) Harris, « Tafilet », p. 187.
(2) De Foucauld, « Reconnaissance », p. 157, 168.
(3) Cf Léon, in Ramusio, I, fol. 21, A.
(4) Voy. notre « Mahomet cardinal », p. 11, ad f.

à l'écarter, surtout si son extérieur lui paraît rébarbatif ou s'il est laid ou contrefait. Les Rifains, d'après El Bekri, ne souffraient pas dans leur pays un étranger atteint d'infirmités [1]. Ce serait mal connaître les mœurs des sauvages que de penser que ces Rifains craignaient l'abâtardissement de leur race : ils cherchaient bien plutôt à écarter les influences mauvaises, les causes de déchéance que, dans leur croyance, un étranger contrefait ne pouvait manquer d'introduire chez eux. Si le primitif n'écarte pas l'étranger, il cherche à se protéger contre lui ; parfois on lui impose une purification [2] ; plus souvent on cherche à se le concilier. En particulier, on l'invite à manger, parce que c'est une croyance universelle que les aliments partagés entre plusieurs personnes rendent leurs destinées solidaires les unes des autres ; de là cette organisation de l'hospitalité, si bien conservée en Kabylie, de là encore ce mélange de courtoisie et de méfiance avec lequel on est souvent accueilli, au Maroc, par exemple : *hospes, hostis*. On vous donne une « moûna » plantureuse et on vous fait surveiller étroitement. On cherche d'ailleurs dès qu'on a décidé de vous traiter en hôte, à tirer profit de votre séjour : on met à contribution vos talents présumés de sorcier et de médecin (c'est tout un pour eux) ; l'on vient vous demander des consultations et vous êtes proprement le médecin malgré lui ; si l'étranger est musulman, on lui soumettra des différends, on l'obligera à trancher des querelles confuses et anciennes : il ne pourra se dispenser d'être arbitre [3].

---

(1) El Bekri, « Af. sept. », trad. de Slane, p. 234.

(2) Frazer, « Golden Bough », I, p. 307; trad. fr., p. 238.

(3) Léon l'Africain, in Ramusio, fol. 21, B; trad. Temporal, I, p. 195.

La peur de l'étranger a sa contre-partie dans la peur du voyage : si l'on craint le voyageur qui arrive dans un pays, à plus forte raison craint-on de s'en aller au milieu de ces mêmes étrangers. Le voyage est pour l'homme peu civilisé une éventualité redoutable : aussi la religion contient-elle, chez les musulmans en particulier, de nombreux préceptes relatifs aux voyages. Les livres de « ḥadît », les livres de « 'adab » consacrent tous un chapitre aux voyageurs. Chez les primitifs le voyageur se purifie au moment de partir, pendant et après le voyage, par des rites divers, pour mettre à néant tous les maléfices à venir ou passés (1). Tel est probablement le sens de l'eau que l'on jette, dans l'Afrique du Nord, sous les pas de celui qui va partir. Quand, en 1902, nous quittâmes Mogador pour faire une tournée dans l'intérieur, un membre de la famille d'un de mes compagnons musulmans sortit de chez lui au moment du départ et lança un seau d'eau sous les pieds de son cheval (2).

Ainsi nous pensons que la haine du mécréant n'est chez les musulmans que l'islamisation de la crainte primitive de l'étranger et suivant que l'on voyage au Maroc dans des contrées plus ou moins ignorantes, cette islamisation est plus ou moins typique. Elle est faible dans les pays comme les massifs de l'Atlas : là on craint encore l'étranger plus qu'on ne déteste le chrétien ; elle est complète dans des cités comme Fez, où les négociants qui ont voyagé, qui connaissent parfaitement l'Europe et qui savent fort bien que nous ne sommes pas plus mauvais que les autres hommes, sont cependant étroitement fanatiques. Sans

(1) Frazer, op. laud., p. 303 seq., trad. fr., 235. On verra plus loin, p. 73 seq., que la plupart des rites de jet de pierres sont des rites de purification pendant le voyage.

(2) Cf. Trumelet, « Français dans le Désert », p. 104.

doute dans ce dernier cas la crainte d'un conquérant s'ajoute encore à la haine religieuse et vient la renforcer, mais il ne nous semble pas que cet élément soit prépondérant dans les sentiments hostiles que nourrissent encore les Marocains à l'égard des Européens ; la religion prévaut chez eux d'une façon tellement absolue sur le sentiment de nationalité que c'est elle qui détermine avant tout leurs antipathies : ils ne redoutent pas tant de perdre leur indépendance que d'être gouvernés par des infidèles. C'est la souillure religieuse, islamisation de l'ancienne souillure de l'étranger, qu'ils ont avant tout en horreur. Car ils reconnaissent fort bien, surtout ceux qui ont voyagé, les avantages de notre civilisation et savent même se les approprier, mais nous restons pour eux des gens hors la loi religieuse, qui ne peuvent être sauvés, qui sont impurs et toute la force des superstitions primitives que nous avons signalées est passée aujourd'hui dans leur horreur de l'infidèle.

Voilà pourquoi tout ce que nous tentons dans leur intérêt leur déplaît et leur est suspect ; aucune des réformes entreprises en Algérie n'a été accueillie favorablement dans ses débuts par nos indigènes : l'établissement de la propriété individuelle, la loi sur l'état civil, les dénombrements, les sociétés de prévoyance, etc..., toutes ces mesures ont commencé par soulever les mêmes méfiances. Parfois dans ces méfiances on voit reparaître les terreurs enfantines des sauvages : nos Algériens ont longtemps résisté à la vaccination, parce qu'ils étaient persuadés que cette opération avait pour but de les rendre impuissants (1) ! L'œuvre, cependant si vivante, de nos médecins a été longtemps suspecte aux

(1) Cf. Féraud, « Histoire de Philippeville », in « Rev. Afr. », XIX, 1875, p. 382.

musulmans ; et tout récemment un de nos anciens élèves de la Médersa de Tlemcen, aujourd'hui entièrement acquis à la cause de la civilisation m'avouait qu'il avait jadis cru, avec ses coreligionnaires, que notre enseignement n'avait d'autre but que de les détourner systématiquement de la bonne voie, la seule qui conduise au salut !

Aussi ceux qui ont quelque expérience de l'Algérie restent-ils un peu sceptiques quand ils lisent dans les récits des voyageurs au Maroc que les Marocains désirent la venue des Européens et en particulier celle des Français [1]. Sans doute, il est arrivé, et nous l'avons entendu nous-mêmes souvent, que des Marocains recevant des Français déclaraient qu'ils souhaitaient voir notre pays prendre possession du Maroc. Mais lorsque ces déclarations sont autre chose qu'une boutade inspirée à quelque mécontent par le dépit, on ne peut y voir qu'une flatterie intéressée ou simplement une de ces manifestations de politesse exagérée dont les musulmans sont si prodigues. Et si ceux qui ont tenu ces propos indiquaient leur préférence pour des Français, c'est qu'ils s'adressaient à des Français ; parlant à des Anglais, ils eussent proclamé leur amour d'Albion, s'adressant à des Allemands, ils auraient certifié que la civilisation germanique seule était selon leur cœur : mais, en réalité, ils englobent tous les infidèles dans la même réprobation. Ceux qui ont vu l'Algérie ou l'Europe et dont on aime à vanter souvent les tendances favorables à notre domination, les pèlerins qui ont couru le monde, les journaliers qui se sont loués à nos colons sont d'accord pour reconnaître que chez nous on jouit de plus de sécurité et de bien-être qu'au

(1) P. ex. de Foucauld, « Reconnaissance », p. 32; Harris, « Tafilet », p. 319 ; Montet, « Un voyage au Maroc », in « Soc. Géog. Alg. », VI, 1901, p. 287 ; Brives, « Le Maroc Occidental », id., VII, 1902, p. 348-349, etc...

Maroc, mais au demeurant ils ne souhaitent pas notre intervention et nous sont peut-être, à ce point de vue, plus hostiles que leurs compatriotes sédentaires, tout en ayant l'air plus conciliants.

Ces lignes tomberont peut-être sous les yeux de quelqu'un de ces musulmans éclairés et indépendants qui sont l'honneur de notre colonie : je les supplie de vouloir bien ne pas y voir l'expression d'un pessimisme systématique, mais seulement la constatation d'un état de choses qui, pas plus que rien ici-bas, n'est immuable. Je suis intimement convaincu qu'un rapprochement sourd, mais sûr, s'effectue déjà depuis longtemps entre nous et les musulmans, et que de bonnes mesures administratives le favoriseront sans d'ailleurs que nos résistances puissent réussir à l'entraver ni nos impatiences à le précipiter. J'indiquerai seulement que dans nos relations avec les musulmans, nous devons tenir compte que le premier rapprochement nous est presque toujours défavorable : au premier contact l'islâm se replie et se hérisse, le fanatisme s'exacerbe. C'est un phénomène que nous connaissons bien en Algérie et qui est d'observation courante au Maroc : en Algérie, nous avons hâté, par notre seule présence et par une sorte de réaction l'islamisation de mainte peuplade berbère ; au Maroc, c'est un fait connu que les musulmans des villes, qui connaissent les Européens, sont plus fanatiques que ceux de l'intérieur. Il semble que le musulman ne prenne conscience de son individualité religieuse qu'au contact d'une autre individualité. Il n'y a là vraisemblablement qu'un phénomène temporaire, peut-être long à la vérité, mais qui doit s'évanouir par la fréquentation prolongée des deux peuples.

Un des signes apparents du mépris qui, au Maroc,

s'attache au chrétien comme au juif, c'est le refus absolu du « salâm » à ces deux catégories d'infidèles. Quelle que soit la condition et l'équipage du chrétien voyageur, il n'obtiendra jamais qu'un indigène lui dise : « *es salâmou 'aleïkoum* », qui est la formule du véritable salut musulman ; et il aura beau adresser lui-même ses plus courtois « *es salâmou 'aleïkoum* », il n'entendra jamais la réponse habituelle : « *'aleïkoum es salâm* ». Si le musulman qu'il salue ainsi est bien disposé il lui répondra simplement : « *es selâma* », ou quelqu'autre formule signifiant bonjour. C'est que la première de ces salutations que nous avons traduite par le mot de « salamalec » et qui signifie : « le salut sur vous — sur vous le salut », est la salutation essentiellement musulmane par laquelle le croyant souhaite au croyant sa part de félicité dans l'autre monde : es selâm est en effet le salut de l'âme, tandis que *es selâma* est surtout la sécurité d'ici-bas.

En Algérie, les musulmans ont le salâm beaucoup plus facile; cependant, il n'est pas rare de rencontrer des fanatiques qui évitent par tous les moyens de le donner à l'Européen. Ainsi, en entrant dans une réunion de musulmans où il y a un chrétien, ils diront « es selâm 'ala hel es selâm », plus ou moins intelligiblement, suivant qu'ils auront plus ou moins le courage de leur fanatisme ; ces mots signifient : « Salut aux gens du salut », c'est-à-dire aux musulmans à l'exclusion de l'infidèle (1). D'autres musulmans mâchent les syllabes du selâm et prononcent indistinctement : *es semm 'alîk*, « que le poison soi sur toi » ; il y a aussi des lettrés malicieux qui griffonnent le mot *selâm*

(1) Cf. pour plus de détails, Daumas « Vie arabe et soc. mus. », p. 74-75 ; Trumelet, « Fr. d. l. Dés. », p. 207, n. 1.

en arabe, de telle façon qu'il puisse également se lire « *semm* », poison.

Dans les correspondances officielles, ce n'est que récemment que les Marocains se sont décidés à donner de temps en temps le salâm aux Européens. On sait que les lettres écrites en arabe portent en général le salâm au commencement et à la fin : autrefois, le salâm du commencement était remplacé par la formule suivante, franchement insolente, ou quelque autre analogue : « es salâmou 'ala man ittaba'a l-houdâ », c'est-à-dire : « Salut à celui qui suit la vraie religion ». Aujourd'hui, le makhzen remplace cette phrase inconvenante par d'autres compliments et félicitations en évitant en général le mot salâm. A la fin de la lettre, il met de même un compliment, rarement le salâm, au lieu qu'autrefois la lettre finissait par un mot impoli comme « intaha », c'est-à-dire « fin », ou « oua t-tamâm », qui a le même sens [1].

Les Marocains sont également très avares du titre de sîdi [2] et ne le donnent jamais à un chrétien, si élevée que soit sa situation officielle, fut-il même ambassadeur. Le makhzen en effet, dans sa correspondance avec les représentants de l'Europe, a fini, après bien des atermoiements, par leur accorder le selâm, mais jusqu'ici il leur a toujours refusé le titre de sîdi : il se sert de mots étrangers tels que : señor, caballero, msiou ou même il supprime ce titre. Il en est de même dans la conversation et jamais l'Européen n'obtient le titre de sîdi qui lui est prodigué avec tant de facilité en

(1) Cf. Fumey, « Correspondances marocaines », I, p. 108, 127. Cpr la formule de salutation employée par la papauté dans ses correspondances avec les musulmans, p. ex. Dan, « Hist. Barb. », p. 459.

(2) Nous nous permettrons de renvoyer ici à notre brochure sur : « Les Marabouts », p. 38 seq., au sujet de l'emploi des mots sîdi, sîdna, si..

Algérie [1]. C'est qu'en effet, le mot « sayyid » [2] est au Maroc, comme en Orient, un titre essentiellement religieux : on ne l'applique, du reste, en dehors des saints, qu'à des musulmans respectables ; son sens propre est « monseigneur ». L'expression « sîdna » [3], « notre Seigneur », désigne au Maroc le sultan ; en Algérie on en fait un usage beaucoup plus étendu et on l'emploie même dans le langage courant en s'adressant à tout personnage honorable. L'expression « si » correspond à peu près à notre « monsieur » : elle est surtout donnée aux personnes ayant quelque instruction et elle accompagne toujours le nom des

---

(1) Les musulmans abâḍites du Mzâb refusent le titre de sîdi à quiconque n'est pas de leur secte, même aux musulmans orthodoxes. Cf Masqueray, « Chronique d'Abou Zakaria », p. XXIII : « Si les impies exigent qu'il les appelle « Siedi » ou « Saada », « Monsieur », « Monseigneur », et le menacent de la ruine et de la mort, il peut céder ; autrement il tombe lui-même dans l'impiété quand il leur décerne ces titres réservés aux seuls musulmans.... Pourquoi un de leurs savants m'a-t-il dit, en répondant à mon salut, « Sidi » avec un i bref, au lieu de « Siedi »? Parce que « Sidi » en arabe littéral et peu connu, signifie chacal, tandis que « Siedi » signifie mon maître ». Le mot « sîd » signifie, en effet, chacal, tandis que seigneur se dit « sayyid » ; mais il nous semble difficile qu'on puisse faire la distinction des deux mots dans l'arabe vulgaire, car, « monseigneur », en arabe régulier « sayyidi » se prononce toujours nettement « sîdi » et l'i est long dans les deux cas. En tout cas, il demeure certain que les savants du Mzâb se plaisent à jouer sur ces deux mots par mépris pour les infidèles.

(2) En Arabie, « es-sâdât », pluriel de « sayyid », sont les descendants de Mahomet par Ḥocéin et « el 'achrâf », pluriel de « chérif », comme « chorfa », sont les descendants du Prophète par Ḥaçan ; toutefois cette distinction est surtout faite dans le Sud. Cf Cte de Landberg, « Arabica », V, p. 68. Voy. encore, sur l'emploi de ces deux mots en Orient, Garcin de Tassy, « Mémoire sur les noms propres musulmans, etc... », p. 82-83.

(3) Sur l'application de ce mot à des saints et même à des docteurs plus ou moins réputés, cf Max Van Berchem, « Corp. inscript. arab. », p. 38, 237.

lettrés. Enfin, on abrège souvent « si » en « s » principalement au vocatif ; ainsi l'on dit : « nouḍ a s », c'est à dire : « Levez-vous, ô Monsieur » (1). C'est encore ainsi que dans le sud du Maroc, pour répondre affirmativement, on dit : « Iyyès » qui est la contraction de : « Ih ạ s », c'est-à-dire : « Oui, ô Monsieur »

Les mots de « señor, caballero, msiou », ne sont employés que par les indigènes qui ont fréquenté les Européens ; pour les autres, le chrétien qui vient au Maroc est un « tâjer » : telle est la dénomination exclusive qui lui est appliquée. Ce mot signifie en arabe « commerçant » et les Marocains, par ailleurs, l'emploient entre eux et pour eux-mêmes quand ils veulent désigner un négociant. Mais lorsqu'ils l'appliquent aux Européens, ils le font sans distinction, qu'il s'agisse ou non de commerçants et cette expression prend en ce cas un sens toujours plus ou moins défavorable. Ainsi employé, ce mot finit par constituer une sorte de titre d'un rang inférieur servant à désigner le chrétien, comme une manière de « monsieur » péjoratif. Si vous êtes inconnu on vous interpellera simplement en disant : « Yâ t tâjer ! », si votre nom est connu, on ne manquera pas de le faire précéder du titre de « tâjer », et celà, nous le répétons, quelle que soit votre profession. Sans doute, pendant de longs siècles, les Marocains n'ont guère connu de chrétiens que les commerçants qui venaient trafiquer chez eux, et ainsi s'explique le changement de sens qu'a subi l'expression de « tâjer ». Ce n'est pas, du reste, la première fois dans l'histoire de la langue arabe que le sens de ce mot est ainsi altéré : dans la poésie antéislamique, il signifiait, en effet, « marchand de vin » et le mot « ḥânoût » qui signifie

(1) Cf Mouliéras, « Maroc inconnu », I, 71. L'abbréviation au vocatif est d'ailleurs un fait bien connu dans toutes les langues.

aujourd'hui partout « boutique, magasin », avait le sens de « cabaret ». Or, ces marchands de vins qui venaient pour la plupart de Syrie sur les marchés de l'Arabie, étaient généralement chrétiens, et c'est par eux, du reste, que beaucoup d'idées chrétiennes se sont introduites dans l'Islâm (1).

Que si le voyageur au Maroc a trop d'amour propre pour consentir à n'être qu'un vulgaire « tâjer », il lui reste la ressource de se faire passer, soit pour médecin, soit pour consul ou attaché à un consulat; dans le premier cas, on lui décernera le titre de « ṭoḅîb » et dans le second, celui de « ḳonṣol ». La qualité de médecin que les Marocains reconnaissent, comme nous l'avons dit, avec facilité à la plupart des chrétiens, procure sûrement à celui qui prend ce titre, une nombreuse clientèle de consultants, mais elle crée d'autre part au voyageur tant d'embarras, qu'il ne lui reste vraiment aucun loisir pour ses études ; elle ne lui attire, d'ailleurs, aucun surcroît de considération ; quant à la qualité de consul que nombre d'Européens ne se font aucun scrupule d'usurper dans leurs tournées à l'intérieur, elle peut procurer quelques facilités dans certaines régions, principalement celles qui sont voisines de la côte, mais on aurait grandement tort de s'en exagérer la portée. Enfin, il est un autre titre que l'on peut, avec de la patience et l'étalage de quelque science, se faire décerner au Maroc, et nous

(1) Voyez, p. ex., p. « tâjer », Imrou l Ḳaïs, XVII, v. 5, éd. Ahlwardt, « The divans of the six ancient Arabic poets », etc..., et pour « ḥânoût », Aous ibn Ḥadjar, éd. Geyer, IV, v. 3. — Signalons encore ici que Martin Hartmann, « Der islamiche Orient », I, p. 30, pense que le mot « toundjer », qui désigne un groupe de populations du Darfour, du Wadaï, du Bornou, vient du mot arabe « toudjdjâr », pluriel de « tâjer ». Cf Barth, « Reisen in Africa », III, p. 383 ; Nachtigal, « Sahara und Sudân », II, p. 256, 345 ; Kampffmeyer, « Materialien zum Studium d. arab. Bed. Dial. Innerafrikas », in « Mitt. Or. Sem. », 1899, p. 166.

l'avons nous-même porté pendant quelque temps : c'est celui de « ḥakîm » (1), mot qui dans la langue littéraire signifie « un sage » et qui sert en particulier à désigner les philosophes de l'antiquité, mais au sens duquel dans l'usage s'est adjoint l'idée de médecine et de sorcellerie, quelque-chose comme le Virgile du Moyen-Age ; alors que le « ṭọbîb » n'est que le guérisseur par les drogues, le « ḥakîm » est un sage qui a reçu la tradition des doctrines de l'antiquité et qui, parce qu'il possède les sciences connues et cachées, peut guérir par des médicaments ou par des procédés occultes (2).

Toutes ces ruses ne valent pas une attitude digne et une grande patience : en se montrant toujours correct, discret dans les interrogations, sérieux dans tous les entretiens, honnête dans les petites transactions de chaque jour, en faisant preuve de calme, en évitant de se mettre en colère, de trop parler, de lier conversation trop facilement, en restant juste, mais sévère, libéral mais non d'une générosité outrée, en s'abstenant ostensiblement de tout ce qui choque les usages des musulmans, on arrivera avec le temps à inspirer une confiance que ne procureront ni les déguisements, ni les mensonges.

*
* *

(26 mars). Nous décampons à six heures et demie du matin et cette opération ne s'accomplit pas sans difficultés :

---

(1) Lentz portait ce titre dans son voyage à Merrâkech ; «Tombouctou», I, p. 254.

(2) Cpr Delphin, « Textes », p. 59 ; « ahkîm est celui qui a des connaissances en médecine et auquel les génies obéissent. Il sait tracer les talismans et faire des incantations, soit avec le Coran, soit avec d'autres paroles ». Sur ḥakîm en Turquie, avec le sens de médecin, Garcin de Tassy, « Mém. s. l. noms propres, etc. », p. 32, n. 3.

les gens de la nzâla, accroupis autour de nous, regardent placidement nos hommes se débattre en se gardant bien de nous venir en aide. L'un de nous interpelle un de ces spectateurs : « Yâ râjel, 'aṭi lna îd allâh bâch enrefdou [1], âji terbaḥ », c'est-à-dire : « Eh ! homme ! donne-nous la main de Dieu pour charger nos bagages ; viens (c'est une action) qui te profitera (auprès de Dieu) ». Il est rare qu'un Arabe n'entende pas un appel de ce genre, et le chargement terminé, nous sortons de Moûlaye Zìdân pour entrer immédiatement dans la « ṙâba ».

Cette ṙâba est ce que les Européens appellent pompeusement la forêt de Souạlem ; tel est le nom d'une fraction des Oulad Zẹyan qui est séparée du restant de sa tribu par tous les Medioûna et s'étend au bord de la mer. La forêt en question est une vaste étendue de broussailles très hautes et très denses ; le lentisque ou « ḍrou » en forme la plus grande part : il s'élève à hauteur d'homme, plus haut même, et ses branches sont si bien intriquées que toute la ṙâba forme un impénétrable fourré. Au milieu de ce taillis, la route de Casablanca à Azemmoûr trace, à la mode du pays, ses petits sentiers sinueux qui se croisent et s'entrecroisent, et qui découpent dans la masse de la végétation des îlots de lentisque ; la dent des bêtes des caravanes en a tellement brouté les pousses qu'on dirait qu'ils sont taillés exprès, comme ces haies d'aubépines dont les paysans français aiment à enclore leurs jardins et qu'ils mutilent horriblement pour leur donner des arêtes vives et des contours rectangulaires. De beaux fumeterres à corolles ornementales et claires s'accrochent et grimpent çà et là dans cette ver-

---

(1) Le verbe « rfed », s'emploie pour dire : décamper, charger les bêtes; le mot « ḥêṭṭ » signifie, au contraire : décharger les bagages, pour camper.

dure sombre, et cette grande crucifère blanche aussi, dont nous avons parlé déjà, élance sa longue tige et pousse sa fleur jusqu'au-dessus de la broussaille.

On pense bien qu'un pareil fourré doit être fréquenté par les sangliers ; ils y sont, en effet, très abondants, et les Européens de Casablanca se donnent souvent rendez-vous à Souâlem pour y faire des battues (1) ; les indigènes le chassent également pour le vendre aux Européens, car on sait que les prescriptions de la loi musulmane leur interdisent cette viande ; le porc et le chien (2) sont pour les mahométans deux animaux essentiellement impurs. Pourtant, ces prescriptions sont loin d'être rigoureusement observées au Maroc car, si les Châouia de la région qui nous occupe

---

(1) Le sanglier du Nord de l'Afrique est un peu plus petit que celui de France, mais il n'y a pas de différences spécifiques entre les deux. Sur la chasse au sanglier au Maroc, les récits souvent un peu romanesques de Sir G. Drummond Hay sont classiques, entre autres : « Reminiscences of Boar-Hunting in Morocco », in « Murray's Mag. », 1888, mars et avril. Pour le même sport en Algérie, voy. Henri Béchade, « La chasse en Algérie », p. 34-58.

(2) Sur le chien dans l'Islâm, voy. Goldziher dans « R. H. R. », XLIII, 1901, p. 17 seq. Les Almoravides tournaient leur fanatisme même contre les chiens qu'ils exterminaient sans pitié, d'après El Bekri, « Afr. sept. », trad. de Slane, 366. Bien que le chien soit pour le musulman une bête immonde comme le porc, cependant la viande de chien comme la viande de porc est consommée çà et là par les indigènes. En Algérie, c'est surtout du côté de Bou Saada que l'on mange du chien ; on consomme la viande de petits chiens bien gras. A Jerba, en Tunisie, on mange aussi la viande de chien (Dr Bertholon, dans « L'Anthropologie », 1897, p. 560 ; et dans « A. F. A. S. », 1896, 1re part., p. 207). Il en était de même jadis à Sidjilmaça (Bekri, trad. de Slane, 330 ; Idrîci, trad. Dozy et de Goeje, 70). Cf encore Berbrugger, « Voy. de Moulaye Ahmed », p. 290-291 ; Jus, ap. de La Mart. et Lacroix, « Documents », III, 336 ; Goldziher, « Almohades », in Z. D. M. G., XLI, p. 40, n. 4 ; Largeau, « Sahara algérien », 79-80.

rejettent avec mépris la viande du sanglier, il n'en est pas de même partout ; en effet, les tribus Châouia de Zyâïda et de Beni Oûra mangent parfaitement cet animal ; ils ajoutent même que sa chair est très saine et guérit la syphilis.

Cette consommation de la chair du « ḥalloûf el ṙâba » est du reste générale chez les populations mal arabisées du nord du Maroc (1). On en mange même dans Fez, en cachette (2) ; un voyageur du siècle dernier rapporte que le souverain Moûlaye Ed Dehebî en faisait, avec le renard rôti, ses plats favoris (3). A Rabat, où les Européens font l'élevage du porc, les gens des tribus berbères voisines qui servent de gardiens aux éleveurs ne dédaignent nullement la viande des bêtes qu'ils ont à garder. Cet élevage du porc qui se pratique dans plusieurs villes de la côte, a d'ailleurs jadis donné lieu à de vives résistances de la part du makhzen. La vue de l'animal immonde choquait les yeux des musulmans orthodoxes et il fut interdit d'en posséder dans les villes. Même dans les campagnes, chaque famille ne pouvait élever qu'un porc qui devait être gardé dans un enclos (4). Toute cette réglementation est tombée depuis longtemps en désuétude et à Casablanca, par exemple, on peut voir aux abords de la

---

(1) Cpr. Mouliéras, « Maroc inconnu », I, p. 57 ; II, p. 297, 492-493 ; id., « Zkâra », p. 325 ; Quedenfeldt, « Nahrungs. Reiz. und kosmet. Mitteln bei d. Marokkanern », loc. cit., p. 242. — C'est sans doute pour ne pas contrarier complètement le goût de ses contemporains à cet endroit, que le réformateur religieux Ḥamîm, leur avait permis dans sa nouvelle religion de manger la femelle du porc, « car, disait-il, Mahomet a défendu le porc, mais non la femelle du porc » (El Bekri, trad. de Slane, 230). Ḥamîm prêchait chez les Ṙmâra, c'est-à-dire chez des populations où, encore aujourd'hui, la consommation du sanglier est courante.

(2) Mouliéras, « Fez », p. 102 seq.

(3) Braithwhaite, « Révol. de l'Emp. de Maroc », p. 320.

(4) Cf Fumey, « Correspondances marocaines », I, p. 41.

ville, des troupeaux de cochons qui cherchent leur nourriture dans ces immenses tas d'ordures ménagères et autres que l'incurie du gouvernement laisse, au mépris de l'hygiène la plus élémentaire, s'accumuler aux portes de toutes les grandes villes. Ces cochons, de couleur noire, sont d'une race particulière et auraient subi de nombreux croisements avec les sangliers (1).

Ce n'est pas seulement au Maroc que le sanglier constitue une ressource alimentaire, on le mange aussi çà et là dans les tribus arriérées de l'Afrique du Nord; nous l'avons constaté personnellement dans la petite Kabylie (2) et le fait s'observe aussi dans la Khoumirie tunisienne (3). Il faut noter que la plupart de ces tribus mangeuses de la viande impure se trouvent dans des régions plus ou moins forestières où l'élevage est difficile et que cette viande est la seule dont elles disposent.

Il n'est pas rare de trouver, surtout chez des personnages riches, de petits sangliers apprivoisés qui courent dans toute la maison et dont on ne redoute nullement le contact, déclaré cependant immonde par la religion. Quelques Algériens se donnent aussi cette fantaisie, si c'en est une. Une croyance générale au Maroc, et répandue également en Algérie, pourrait peut-être en suggérer quelque explication: on pense en effet que la présence d'un sanglier parmi un

---

(1) Cf Buchet, « Miss. scient. Maroc », in « Arch. Miss. scient. », t. X, 1903, p. 382.

(2) Edmond Doutté, « Excursion forest. dans la rég. du cap Bougarone », in « Bull. Soc. Géogr. Oran », 1897, p. 237. Nous devons ajouter que cet usage alimentaire disparaît rapidement devant la diffusion de l'orthodoxie musulmane qui accompagne partout notre pénétration, chaque jour plus intime, des populations indigènes.

(3) Mouliéras, « Maroc inconnu », II, p. 492-493.

troupeau, dans une écurie est de nature à écarter les épizooties [1], et il n'y a là qu'un cas particulier du transfert du mal d'un être vivant à un autre être vivant, transfert dont la possibilité est admise par tous les peuples sauvages et qui est l'élément fondamental d'une grande partie de leurs rites magiques et religieux [2] : on pourrait donc supposer que la domestication d'un jeune sanglier et son admission dans les intérieurs n'a ou au moins n'avait primitivement d'autre but que de dériver sur le plus vil des animaux le mal qui pourrait fondre sur la maison [3].

Il n'y a pas dans les Châouia que Souâlem en fait de champ d'exploit pour les chasseurs, tout leur territoire est en général giboyeux. Si l'autruche qui, d'après El Idrîci existait jadis dans ces régions [4] en a disparu totalement, il reste, comme gros gibier, la gazelle, qui est très abondante : dans les Zyâïda, dans les Oulâd ben Dâoûd et les Beni Meskîn on voit des troupeaux de gazelles de cent cinquante à deux cents têtes ; la gazelle des Beni Meskîn a les cornes arquées [5] et ne descend pas vers le bord

---

(1) Ce fait est attesté par de nombreux auteurs, entre autres Höst, « Nachrichten von Marokos und Fes », trad. allem., p. 294 ; Quedenfeldt, loc. cit.; Leared, « Morocco and the Moors », p. 297 ; Mouliéras, « Fez », p. 104.....

(2) Voy. Tylor, « Civilisation primitive », II, p. 192, et surtout Frazer, « Golden Bough », p. 13 seq.: le cas du sanglier au Maroc y est mentionné d'après l'autorité de Leared, loc. cit.

(3) Est-ce pour cela que dans la province d'Oran on appelle le porc Bou Selâma, le « père de la sécurité » ? (Delphin, « Textes », p. 93). Diégo de Torrès, « Relation des Chérifs », p. 319, rapporte que les Marocains, s'ils rencontrent un sanglier, en tirent un présage heureux.

(4) El Idrîci, trad. Dozy et de Goeje, p. 82.

(5) C'est sans doute la gazelle de montagne, le « ledmi » des Algériens ; elle est plus grosse que l'autre et ses cornes sont recourbées en arrière. Elle est ainsi décrite par le Dr P. Marès auquel on doit toute la partie scien-

de la mer, l'autre gazelle au contraire a les cornes droites, et est sans doute identique à la gazelle des plateaux algériens, *Gazella dorcas,* Pallas (1) ; elle s'égare parfois jusqu'au littoral dans les Châouia et les Doukkâla. Une superstition singulière qui a cours dans ces pays veut que la gazelle ne mette bas qu'après qu'un serpent sorti de la mer est venu près d'elle assister à son accouchement. Il n'y a pas de grands fauves dans la région qui nous occupe : il faut, pour trouver des panthères, traverser l'Oued Bou Regreg et remonter à la source de l'Oued Nfîfikh, dans les montagnes couvertes de chênes-lièges et de thuyas qui donnent asile à quelques-uns de ces félins. Quant à la plume, la

---

tifique de l'ouvrage du Commandant de Colomb, intitulé : « Exploration des ksour et du Sahara de la province d'Oran » ; « El-edemi » habite les montagnes et vit en troupes de quatre ou cinq ; il est gros, vigoureux, rustique : son poil est long, rude et fauve, foncé avec de larges raies noires horizontales sur le ventre, qui vont de l'épaule à la cuisse et séparent le poil fauve du dos du poil blanc du ventre ». (Expl., p. 43). La gazelle de montagne est pour le commandant Loche qui la dénomme *Gazella corinna*, la Corinne de Buffon, l'*Antilopa corinna* de Pallas ; d'après lui, il faut sans doute l'identifier avec la *Gazella kevella* et la *Susutta rosa* (Exploration scientifique de l'Algérie, Zoologie, Mammifères, p. 68). — Pour Pomel, c'est également le kevel : *Dorcas kevella* de Gmelin (Paléontologie, Monog. Antilopes), Pallas, p. 43. — Lataste exprime un avis semblable (Etude de la faune des vertébrés de Barbarie, 1885 p. 172). (Note communiquée par M. Flamand).

(1) La gazelle typique des Algériens, celle des steppes et des plateaux est la *Gazella dorcas* (Loche, Pomel), *Antilopa dorcas* (Pallas). Les indigènes de l'Algérie distinguent d'ailleurs quatre espèces de gazelles, auxquelles ils donnent les noms suivants (Marès, op. laud., p. 174 ; Lataste, op. laud., p. 174.) : « Es-sin » *Gazella dorcas* des plateaux ; « El-edmi », *Gazella kevella*, de montagne ; « Ech-chergui », de la zone d'épandage des oued sahariens ; « Er-rim », peut être la *Gazella Sommeringii* (G), des sables. Pour ces deux dernières espèces, Loche qui n'avait pas eu occasion de les observer, pensait (p. 69) qu'elles pouvaient être des métis des deux premières. (Note communiquée par M. Flamand).

perdrix rouge, la caille, la bécassine sont les coups de fusil ordinaires des chasseurs ; une pièce très recherchée est la grande outarde que les indigènes nomment « ḥber » (1) et dont le poids varie entre douze et dix-huit kilos. Il faut encore noter un oiseau très semblable à notre coq de mars, de la taille d'une grosse grive avec une jolie crête sur la tête ; les Arabes l'appellent : « ḳouba' en Nṣâra » (2) et ils attribuent à sa viande des vertus curatives importantes : ils prétendent qu'elle guérit « lebraç̣ » c'est-à-dire une maladie qui produit des taches blanches mais qui, disent-ils, se distingue de la lèpre, « jdem », « ijdâṃ », en ce qu'elle n'attaque pas comme elle les chairs jusqu'aux os : c'est quelque chose d'analogue à ce que notre médecine appele le vitiligo (3).



Voici que la ṙâba a cessé : nous avançons maintenant dans les champs de « rtem », et sous les rayons du soleil de huit heures, ces champs ont des teintes splendides. Le sol est rouge, constellé de pierres blanches ; à perte de vue les touffes de rtem qui s'élèvent à la hauteur d'un cavalier, agitent à la moindre brise leurs longs et fins rameaux, minces comme des joncs, soyeux et brillants ; entre ces touffes, la férule, presque aussi haute, érige des ombelles jaunes au sommet de ses tiges épaisses, mais creuses, (*Ferula communis* (4), en arabe « kelkh »), pendant qu'au ras du sol

(1) C'est la « ḥbâra » des Algériens, la « Hubara undulata » des naturalistes (Cf. « Expl. Scient. Alg. », Ct Loche, « Oiseaux », II, p. 254).

(2) Je ne sais à quelle espèce zoologique elle correspond.

(3) Cf. Raynaud, « Et. s. l'hyg. et la méd. au Maroc », p. 146. En Orient « djoudâm » est l'éléphantiasis.

(4) Sur la férule en Afrique et chez les Arabes, cf. Fischer, « Z. Wortton in Marokk. », p. 285, l. 8 d'en b. et les références qu'il donne. On peut

le *Cerinthe* étale ses bractées violettes à côté des plaques d'*Anagallis* aux corolles d'un rouge éclatant. La route est très fréquentée ; à chaque instant nous croisons des caravanes : on passe à côté l'un de l'autre sans se saluer, avec la plus grande indifférence, je parle, bien entendu, des musulmans, la position d'un chrétien étant à cet égard, comme nous le disions plus haut, tout à fait spéciale. Nous traversons l'Oued el Fọwwâra, où coule un peu d'eau, et à 9 heures nous sommes à Ain Ḥouirra, source près de laquelle se trouve une ḥaouîṭa, c'est-à-dire le sanctuaire d'un marabout à ciel ouvert, entouré d'un mur d'enceinte peu élevé.

C'est par ici que se trouve la limite des Châouia : nous sommes maintenant dans le pays des Chiâḍma. Plus de ṙâba, mais de belles cultures de céréales, de henné et surtout de maïs qui recouvrent partout une terre noire et, paraît-il, très féconde. Les Chiâḍma que nous traversons sont probablement une fraction de la grande tribu du même nom qui se trouve au nord de Mogador et dont nous reparlerons à la fin de cet ouvrage : cette fraction est venue se fixer par ici à la suite de tribulations que nous ignorons.

A 9 h. 45^{m}, nous sommes à Dâr el Ḥâjj Ḳâcem, qui est la casba à moitié ruinée d'un ancien caïd. Le Maroc est parsemé des ruines des maisons de caïds (1) : ces fonctionnaires, nous aurons l'occasion d'y revenir, ont généralement une fin misérable. Leur révocation est toujours accompagnée, sinon de leur emprisonnement, au moins de la confiscation

---

ajouter à celles-ci Leclerc, « Kachef er-roumoûz », p. 199 ; Foureau, « Noms arabes et berb. de qq. pl. », p. 25, s.v. « kellekh » ; Weissgerber, « Chaouia », p. 441 ; id., « Trois mois de campagne au Maroc », p. 96, 214 ; Doutté, « Texte oranais », in « Mém. Soc. Lingu. », XII, p. 365-366.

(1) Cf. dans Weissgerber, « Trois mois de campagne au Maroc », p. 43, des détails sur la démolition de la maison d'un caïd des Châouia.

de leurs biens. Dès que l'arrestation est effectuée, des « mkhâzni » ou cavaliers du makhzen viennent fouiller de fond en comble la maison de l'ex-fonctionnaire, enlever les carrelages, démolir les murs dans l'espoir de découvrir quelque trésor ; la famille, réduite à la misère, se disperse pour chercher des moyens d'existence, et la casba abandonnée continue à dresser ses murs désolés que chaque jour fait plus croulants. Le nouveau caïd, même s'il réside au même endroit,



Fig. 8. — Dâr el Ḥâjj Ḳâcem
(*Cliché de M. Brives*)

n'habite jamais la casba de son prédécesseur ; jamais il ne la fait restaurer : cela serait de mauvais augure pour lui et il n'est pas rare de voir l'une près de l'autre trois ou quatre anciennes casbas de caïds ruinées. Cette répugnance à restaurer et à habiter la maison ruinée d'une victime de l'adversité n'est nullement du reste spéciale aux caïds, et le Maroc est couvert d'habitations abandonnées, ce qui a souvent

contribué à donner aux voyageurs l'impression qu'ils parcouraient un pays désolé et à fonder la légende de « l'empire qui croule ».

Nous traversons toujours de belles cultures, mais elles sont ici ravagées par les sauterelles ; avant dix heures, nous passons à Enjoûma : une noria se dresse au bord



Fig. 9. — Enjoûma
(*Cliché de l'auteur*)

du chemin. Nous sortons des Chiâḍma pour entrer dans les Chtoûka (1), qui seuls nous séparent encore d'Azemmoûr. C'est une région qui fut toujours renommée pour la belle qualité de son henné : Ali-Bey avait remarqué déjà l'abondance de cette production (2) et Mazagan en fit longtemps un commerce considérable ; l'exportation en est complètement tombée. Aujourd'hui les indigènes cultivent volontiers le lin : cette culture longtemps délaissée par eux

(1) Weissgerber « La province de Chaouia », loc. cit., écrit « Hechtoûka » : il est très possible qu'une aspiration euphonique initiale de ce genre se produise, mais elle n'est pas courante. Cependant on trouve habituellement « Hechtoûka » dans les textes.

(2) Ali-Bey, « Voyages », I, p, 236 ; cf. Th. Fischer, « Meine dritte Forschungsreise », p. 122 ; Kampffmeyer, « Reisebriefe aus Marokko », lettre du 15 avril.

a pris subitement de 1900 à 1903 une importance extraordinaire, à la suite de quelques demandes de graine de lin faites par le commerce européen. Comme elle s'est trouvée avantageuse pour eux, les indigènes de toute la région des Doukkâla lui ont donné une extension énorme. Il semble cependant qu'ils pourraient bien éprouver quelque mécompte de leur engouement : sans tenir compte de l'avilissement des prix qui surviendra nécessairement à la suite d'une production exagérée, les terres qui auront fourni tout ce lin seront épuisées, quelles que soient leurs réserves, et ne pourront se reconstituer, à défaut d'engrais complémentaires, que par une jachère prolongée.

Comme les Chiâḍma, les Chtoûka sont comptés par le makhzen dans les Doukkâla et sont une fraction d'une grande tribu du Soûs déplacée probablement par mesure politique. Tous les souverains musulmans de l'Afrique du Nord ont usé de ce moyen pour châtier les populations rebelles : nous l'avons également employé et nous savons par des inscriptions que les Romains avaient aussi l'habitude de ces déportations à grande distance [1]. Ces déplacements, joints aux morcellements naturels de tribus devenues trop grandes pour subsister sur leurs territoires primitifs, et aux innombrables migrations des peuples pasteurs, ont fait des groupes sociaux de l'Afrique du Nord, l'écheveau le plus

(1) Voy. à ce sujet St. Gsell, « Chron. archéol. afr. », in « Mél. Arch. et Hist. Ec. fr. de Rome », t. XIX, 1899, p. 48, et n. 1, avec renvoi à un passage de Cagnat, « Armée romaine ». Les migrations et la répartition des tribus dans l'Afrique du Nord sont l'un des chapitres les plus ardus de la sociologie du Magrib. A ce sujet le beau livre de Carette n'a pas été dépassé jusqu'ici, quoique depuis l'époque où il écrivait de nombreux matériaux nouveaux aient été mis à jour, qui permettraient de reprendre la question et de compléter cette première ébauche.

emmêlé que l'on puisse imaginer. Aussi lorsqu'on étudie la composition d'une tribu, on trouve invariablement qu'elle doit être représentée, non pas comme le font les Arabes sous la forme d'un arbre généalogique parfaitement régulier depuis l'ancêtre éponyme jusqu'aux moindres familles actuelles, mais bien sous celle d'un tronc primitif souvent complexe lui-même qui a, d'une part, reçu du dehors d'innombrables greffes et perdu, de l'autre, quantité de rameaux. Cette complexité, qu'on perd trop souvent de vue, n'avait pas échappé à un esprit aussi distingué qu'Ibn Khaldoûn (1).

Les ḳoubbas deviennent de plus en plus nombreuses, et il en sera ainsi jusqu'à Azemmoûr ; il y en a des groupes de quatre ou cinq, et à l'endroit dit Tellâl où nous arrivons à midi et demi, il y a un grand kerkoûr au milieu du



Fig. 10. — Tellâl et son « kerkoûr »
(*Cliché de l'auteur*)

chemin : c'est là que nous faisons halte, auprès d'un puits, dont l'eau est fort mauvaise.

A une heure et demie nous sommes de nouveau en route

(1) Ibn Khaldoûn, « Prolégomènes », I, p. 273.

au milieu de ce riche pays des Chtoûka, très habité et très cultivé. Les coupoles blanches des marabouts continuent à se succéder; souvent un nid de cigogne est établi sur le sommet et l'oiseau, marabout lui-même, disent les Marocains, se tient au-dessus du tombeau du saint, sur une patte, dans une pose hiératique. On commence à voir des «nouâla», sorte de huttes cylindro-coniques dont l'aspect soudanais a été maintes fois signalé; à Sidi Fâres où nous



Fig. 11. — Sîdi Fâres et Sidi Abdel'azîz
(*Cliché de l'auteur*)

sommes à deux heures trois quarts, elles sont assez nombreuses et elles font quelque contraste, par leurs allures primitives avec les deux marabouts crénelés, à coupole hémisphérique, blanchis soigneusement à la chaux, qui sont l'orgueil du village ou « dcher ». C'est ce dernier mot qui est le plus employé au Maroc pour désigner les villages de sédentaires ou de demi-nomades. En Algérie, on dit « dechra »; dans les deux cas le pluriel est le même : « dchoûr », rarement « mdâcher ». Le mot « mechta » désigne l'endroit où l'on passe l'hiver : par extension, on l'emploie, en Petite Kabylie, par exemple, pour désigner un village de gourbis ou de maisons; « zrîba » est l'enceinte de jujubier ou autres broussailles épineuses qui entoure un douar, mais, également dans la petite Kabylie, il est souvent

synonyme de village. Le mot « douâr » désigne toujours des tentes campées en cercle, mais l'administration française en a considérablement étendu le sens en Algérie, désignant sous ce nom des fractions de communes mixtes souvent découpées arbitrairement, qu'il s'agisse d'ailleurs de nomades ou de sédentaires ; il y a eu là, semble-t-il, quelque confusion.

Quant au mot marabout, en arabe vulgaire « mrâbêṭ », il est, on le sait, employé dans la plus grande partie du Magrib et même jusqu'à Alexandrie [1], pour désigner un saint : par extension, on s'en sert aussi pour le sanctuaire qui abrite la dépouille d'un saint. Mais au Maroc, ce mot est d'un usage beaucoup moins général, on se sert surtout pour désigner un marabout quelconque du mot « siyyed », qui s'applique également aux édifices contenant les restes d'un santon. Quant au mot « mrâbêṭ », il désigne principalement les saints autres que les chérifs (on sait que la qualité de chérif est attribuée à ceux qui passent pour descendre du Prophète) ; de plus, le terme de « mrâbêt », tel que l'emploient les populations marocaines dont nous nous occupons dans ce volume emporte avec lui une idée d'hérédité de la sainteté et de transmission de la « baraka » ou faveur divine attachée au marabout. Les descendants d'un saint non chérifs, lorsqu'ils arrivent à former une zaouia, sont par excellence des « marabouts ». Il y a ainsi des zaouias de chorfa et des zaouias de mrâbṭîn, et ces deux séries d'établissements n'ont ni les mêmes caractères, ni les mêmes tendances. Un saint isolé est aussi appelé « mrâbêṭ » et peut

(1) Lane, « Modern Egyptians », p. 238. En matière religieuse, il faut considérer avec Hartmann, le Magrib comme s'étendant jusqu'auprès d'Alexandrie (Martin Hartmann, « Aus d. Religionsleben der libysch. Wüste », in « Arch. f. Rel.-Wiss. » ; Edmond Doutté, « Marabouts », p. 33.)

faire souche de marabouts ; mais on n'emploie pas ce mot pour désigner l'édifice qui renfermera le tombeau de ce pieux homme. Chez les Chleuḥ, le marabout est appelé « agourrâm » et son influence est généralement beaucoup plus grande que celle des chérifs ; il est rare qu'un caïd ose entreprendre quelque chose contre un « agourrâm », tandis qu'il respecte beaucoup moins un chérif. Le mrâbêt semble donc représenter une forme de sainteté permanente et plus ancienne probablement que celle du chérif.

On se sert encore pour désigner un saint du mot « ouâli » (*oualiyy*ᵒᵘⁿ en arabe littéral), mot qui exprime simplement un certain degré dans les rapports mystiques de Dieu et du saint. La qualité d'ouâli (1) (ouilâya) n'est pas héréditaire. Le mot ṣâleḥ est un terme tout-à-fait général, pour désigner des saints ; le mot fḳîr a un sens vague, il désigne des individus qui se livrent à l'ascétisme, derviches, marabouts, membres de confréries...

Enfin, chez les lettrés, le mot marabout, prononcé classiquement « mourâbiṭ » signifie, comme en Orient et comme dans l'arabe littéral « celui qui combat les infidèles ». Dans la région d'Azemmoûr où le nombre des lettrés est grand, ceux-ci s'en servent principalement pour désigner les héros musulmans qui se sont rendus célèbres dans la lutte contre les chrétiens au XVIe siècle, à l'époque où le Maroc échappa définitivement à la domination portugaise et espagnole. C'est qu'en effet, le pays d'Azemmoûr a été le théâtre des luttes héroïques de l'Islâm contre la chrétienté qui, après avoir repris l'Espagne aux musulmans, menaçait de leur ravir le Magrib ; aussi la terre que nous foulons est-elle la terre des marabouts par excellence, dans le premier sens du

(1) C'est à dessein que j'écris « ouâli » avec un â long, parce que telle est la prononciation dans les dialectes du Magrib.

mot, c'est-à-dire ceux qui sont morts en combattant dans la voie de Dieu « fî sabîli llâhi », suivant l'expression arabe employée pour désigner la guerre sainte ou « djihâd ».

Cependant même dans la région où nous sommes, le vulgaire ne comprend le mot « mrâbêṭ » que dans le premier des deux sens que nous avons examinés, et pour désigner le « marabout » des lettrés, le champion de l'Islâm, il se sert exclusivement du mot mjâhed (moudjâhid); pour lui, ce n'est pas ici la terre des « mrâbṭîn » mais bien celle des « mjâhdin », ce qui est le mot général pour désigner les guerriers du « djihâd ». C'est une question difficile à éclaircir que celle de l'origine et des rapports de ces deux sens dans l'histoire du langage, mais nous avons déjà essayé de la traiter ailleurs et nous y reviendrons.



A 3 h. 10 enfin, nous voyons Azemmoûr, d'une blancheur immaculée, adossée à une colline d'un vert sombre, étageant ses maisons jusqu'au marabout de Moûlaye Bou Chaʿîb, patron musulman de la ville. La vision d'Azemmoûr, d'un blanc si pur et si doux, a quelque chose d'enchanteur ; on aime à se figurer qu'il doit s'écouler là, dans ce coin mort du vieux Magrib, dans les demeures intimes de cette ville silencieuse et vierge encore du contact de l'Européen, des existences béatement vides de pieux croyants, des vies entières passées entre les murs soigneusement crépis de chaux, sur les nattes et les tapis bien propres, dans la petite cour qu'ombrage une treille, entre la ferveur des oraisons et les douceurs de la famille, dans la gaieté de la lumière d'un soleil prodigue de ses rayons.

A cet endroit de la route est un petit bois de rtem ; un de mes compagnons musulmans qui, à la vue d'Azemmoûr,

s'est mis à invoquer Moûlaye Bou Cha'îb, s'approche du bois, réunit ensemble quelques-uns des rameaux jonciformes du rtem et les noue : la plupart des autres rameaux sont déjà ainsi noués. C'est une coutume qu'à l'approche d'un sanctuaire, lorsqu'on fait un vœu, on noue en même temps, si c'est possible, quelques-unes des branches des arbustes voisins : en Algérie cela se fait, paraît-il, avec de l'alfa ou du diss, ici le rtem est particulièrement favorable à cette pratique, et il n'est guère de marabout aux environs desquels on ne fasse de tels nœuds, dès que cette plante y croît. Il y a aussi, suspendus aux rtems près desquels nous passons, d'assez nombreux chiffons suivant une pratique analogue à la précédente et qui est universellement répandue. Enfin c'est encore l'habitude pour demander une faveur à un saint d'ajouter une pierre au kerkoûr sacré du marabout, comme celui qui dans quelques instants va se dresser devant nous. L'approche de Moûlaye Bou Cha'îb est en effet signalée par un de ces tas de pierres dont nous avons déjà parlé : mais celui-ci est de grandes proportions et peut être considéré comme classique. Dans tout le Maroc méridional, nous verrons d'ailleurs, les pierres jouer dans la religion un rôle considérable et, afin de ne pas fatiguer le lecteur par des redites, nous allons rassembler ici, une fois pour toutes, les principales observations que nous avons faites à ce sujet dans tout le cours de notre voyage, en essayant de les relier entre elles.

2. Les tas de pierres sacrés dans le Ḥoûz et quelques pratiques connexes.

Le mot « kerkoûr », dont nous nous sommes servi plusieurs fois déjà ne désigne pas seulement les tas de cailloux

sacrés, mais d'une façon générale tous les amoncellements de pierres quels qu'ils soient (1) ; ce sens s'accorde du reste avec celui de la racine littérale dont il est dérivé (2). Ainsi, les pierres d'un champ que l'on en retire pour pouvoir le cultiver plus facilement et que l'on accumule en tas sont des kerkoûr (3). Aussi faut-il se garder d'accorder immédiatement un caractère religieux à tous ceux que l'on rencontre : ce peuvent être de simples signaux ; deux individus, par exemple, pour se faire savoir l'un à l'autre qu'ils sont bien passés à tel endroit, conviennent que le premier qui y passera élèvera là un petit kerkoûr ou « rjem ».

Ce dernier mot est à peu près synonyme de kerkoûr, à la place duquel il est plus ou moins employé suivant les régions : il est par exemple très usité dans le Sahara algérien (4). Dans le sud oranais, les rjem servent fréquemment de signaux

(1) Jacquot, « Expédition du général Cavaignac dans le Sahara », p. 62, donne ce mot avec le sens de « monceau de pierre pour indiquer le gisement des puits », Dozy, Suppl, s. v. Chez les chleuḥ le mot « akerkour » signifie une maison en pierres sèches.

(2) Kerker, « casser en gros morceaux », puis « amonceler, entasser...., ramasser, réunir » (Kazimirski, s. v.) « Freytag, dans son dictionnaire arabe-latin, donne parmi les sens du mot « bourgâs » celui de « tas de pierres comme on voyait aux routes consacrées à Mercure » ; il a emprunté cet article à Golius, « qui savait toujours bien ce qu'il disait » (Chauvin, « Le jet des pierres au pèlerinage de la Mecque », p. 281). Nous n'avons jamais entendu le mot « bourgâs » dans l'Afrique du Nord.

(3) Les indigènes de nos pays se contentent souvent de relever les pierres plates ou longues qui tiennent trop de place dans les champs, en les faisant tenir sur la tranche ou sur le bout, ce qui donne au terrain un aspect hérissé et bizarre. D'autres fois, ils les mettent en petits tas çà et là, rarement ils se donnent la peine de les porter toutes dans un coin.

(4) Voy. les vocabulaires : Beaussier, « Dict. », Dozy, « Suppl. », Parmentier, « Voc. ar.-fr. des princ. termes de géog. », etc., dans AFAS, Alger, 1881, 10e sess., in f., p. XLII ; Deporter, « Extrême-Sud », p. 24 ; Margueritte, « Chasses de l'Algérie », 4e éd., p. 95, n.

pour indiquer des puits ou bien la direction de la route. Ce sont souvent des tas de pierres artistement disposées en forme de colonnes hautes de deux ou trois mètres qui se dressent sur des crêtes élevées (1).

Dans beaucoup de pays de l'Algérie, quand un terrain est mis en prairie, « mgueddel », et que l'on ne veut pas que les moutons y viennent paître, on y élève de petits tas de pierres qui avertissent les bergers de n'y pas conduire leurs troupeaux. Dans le pays de l'arganier, où la campagne est couverte par les peuplements de cet arbre, à l'époque où mûrit le fruit dont les chèvres sont si friandes, tous les terrains se couvrent de tas de pierres indiquant que le propriétaire, à cette époque de l'année, défend la pâture des chèvres qu'il permet à toute autre époque ; la cueillette faite, les tas de pierres sont jetés en bas et la pâture redevient libre (2).

Il y a également beaucoup de cas où le tas de pierres n'a qu'un sens purement commémoratif : c'est une simple « 'alâma » (3). On élève des 'alâma dans les endroits où à

---

(1) Cf. Trumelet, « Les Français dans le désert », p. 91, n. 1 ; Chauvin, « Le jet des pierres au pèlerinage de la Mecque », p. 280, n. 2. On les appelle aussi « djidâr ». Cf. De la Martinière et Lacroix, « Documents », IV, p. 49, 51, 56, 112, 113, etc....

(2) Nous l'avons personnellement observé dans les Ḥâḥa. Landberg, « Arabica », V, p. 209, rapporte une coutume tout à fait semblable (terrains « maḥdjar » ou réservés).

(3) On applique aussi ce nom au tas de pierres élevé à l'endroit où un saint homme est réputé avoir passé ou prié ; par exemple, près de Tétouan, sur la route de Tanger, se trouve la 'alâma bien connue de Sîdi-'Abdesselâm. Mais, dans ce cas, le monument peut avoir, plus ou moins, un caractère religieux. D'une façon générale, on nomme « maḳâm », l'endroit consacré à un saint et où ce saint n'est pas inhumé, qu'il s'agisse, du reste, d'un tas de pierres ou d'un édifice. Cf. Trumelet, op. laud., p. 88, p. 377. Pour une définition du maḳâm en rapport avec le sens mystique de ce mot, voy. Masqueray, « Chronique d'Abou-Zakaria », p. 123, n. 1.

passé un grand personnage, par exemple, là où a campé un sultan : parfois elles sont plus qu'un simple tas de pierres, comme par exemple celle qui est destinée à perpétuer le souvenir du passage de Moûlaye Ḥaçan près de Tîṭ, à une heure de Mazagan, et qui consiste en une espèce de colonne blanchie à la chaux. Tout événement considérable peut du reste donner lieu à l'érection d'un kerkoûr : on sait qu'en Kabylie lorsque la djemâʿa prenait une décision importante, on dressait des pierres pour consacrer cette décision [1]. Au Maroc et dans la province d'Oran on élève encore un kerkoûr à l'endroit où on a tué un fauve. Le général Margueritte rapporte que les indigènes lui ayant vu tuer une gazelle à une grande distance élevèrent deux rjem, l'un à l'endroit où la bête était tombée, l'autre à la place d'où il avait tiré [2].

Une autre espèce de tas de pierres, mal connue encore, est ce qu'on appelle la « ḥdâda » ; nous ne l'avons pas étudiée au Maroc. Dans la province d'Oran, on appelle ainsi un tas de pierre situé à la limite de plusieurs tribus et sur lequel on vient prêter serment en jurant par un marabout. Il y en a un, par exemple, à Tamzoûra, près d'Oran, sur lequel on vient jurer par Sîdi Bou Tlélîs ; c'est, disent les indigènes, pour ne pas aller jusqu'au marabout et abréger la distance. D'habitude on place la ḥdâda à un endroit d'où l'on voit la coupole du marabout : elle est exclusivement affectée à la prestation de serment [3].

---

(1) Voyez-en un exemple intéressant dans Hanoteau et Letourneux, « Kabylie », II, p. 8, n. 1. Cf. p. 283 : « Ces pierres sont érigées par les tribus assemblées, après chaque acte important de la vie sociale. Chaque tribu plante la sienne ; si elle manque au pacte convenu, sa pierre est arrachée pour marquer sa mauvaise foi ».

(2) Margueritte, « Chasses de l'Algérie », loc. cit.

(3) Faut-il en rapprocher le tas de pierres sur lequel Joseph et Laban firent un repas d'alliance, Gen. XXX, 44 seq. ? — Cf. Goldziher, « Moh.

Mais tous les cas que nous venons de citer diffèrent de ceux dont nous allons nous occuper, par ce fait qu'il n'est pas d'usage, comme dans ceux-ci, que les passants ajoutent leur pierre au tas primitif.

A l'endroit où un homme est mort dans les champs, on élève un tas de pierres : c'est un « menzeh » (1). C'est, nous dit un de nos informateurs du Maroc, l'endroit où l'on a lavé un mort, où on l'a purifié, ce qui est en effet le sens de la racine arabe. Il y en a un peu partout, on les respecte beaucoup, on craint même d'y toucher et, si vous y prenez une pierre par mégarde, on vous dit : « N'y touchez pas, faites attention, c'est un menzeh ». Cette sorte de monument est spécialement élevée à l'endroit où quelqu'un a été assassiné ou bien est mort d'une mort violente ou tragique, et on l'appelle aussi « mechhed », parce que, nous expliquait-on encore, celui qui est mort là est mort martyr, en arabe « chahîd ». On sait en effet combien les Arabes ont élargi la notion chrétienne du martyre, puisqu'ils comptent comme tel l'état de celui qui est mort tué injustement, et, d'une façon générale l'état de tous ceux qui meurent d'une mort digne de

---

Stud. », II, p. 609 ; Lang, « Mythes, cultes et religion », trad. fr., p. 565 ; Salomon Reinach, in « Rev. arch. », 3me sér., t. XXI, Janv.-Juin 1893, p. 341, et surtout Masqueray, « Trad. de l'Aourâs », dans « Bull. Corr. Afr. », 1885, I-II, p. 101.

(1) En Algérie, le tas de pierres élevé à l'endroit où est mort un homme s'appelle communément « nza ». Chacun contribue aussi à l'augmenter. La nza est souvent encore rapportée à un marabout. Cpr. Dozy, « Suppl. » et les références qu'il indique : nous verrons plus loin que celle de Carette est à prendre en considération. Il semblera probable à tout orientaliste que « nza » et « menzeh » viennent de la même racine « nazaha », le ha étant une lettre sans solidité. Trumelet, op. laud., p. 89, donne au mot « nza » le sens de « gémissement, plainte », que nous ne lui connaissons pas et rapporte à ce sujet une coutume fort curieuse pour laquelle nous renvoyons à son texte.

pitié. Cependant, il convient de rappeler que le mot arabe « machhad » [1] a dans la langue régulière le sens de tombeau sacré, tombeau d'un homme pieux.

Qu'on appelle le tas de pierres qui nous occupe menzeh ou mechhed ou qu'on lui donne un des autres noms plus généraux de kerkoûr, de rjem ou de djidâr, il se distingue par deux caractères bien nets, c'est qu'il est élevé à l'endroit où un homme quelconque, qui n'est pas nécessairement un marabout, est mort, et d'habitude mort dans des circonstances tragiques, et que chaque passant lui apporte sa pierre.

Il y a tel défilé peu sûr où de nombreux kerkoûr marquent chacun l'endroit d'un crime : comme ce sont le plus souvent des étrangers qui sont victimes des coupeurs de routes, chacun des tas de pierres témoin s'appelle généralement « kerkoûr el ġrîb », c'est-à-dire « le kerkoûr de l'étranger » [2].

Lorsqu'on demande aux Marocains pourquoi ils jettent une pierre sur un de ces kerkoûr, ils répondent générale-

---

(1) Il semble bien qu'on doive interpréter le mot « mechhed » ou « machhad » par « lieu où un mourant prononce la formule de confession appelée chehâda ». Les pierres tombales égyptiennes portent souvent des formules pieuses auxquelles on ajoute en parlant du mort : « hâdà mâ iachhadou bihi ona 'alaïhi » ou une formule analogue. Cela revient du reste au même puisque dans le Coran et à l'origine de l'Islâm, « chahîd » signifie « celui qui témoigne de sa foi ». Cf. Goldziher, « Moh. Stud. », II, p. 385. (Max Van Berchem, in litt.). Sur l'extension donnée par les docteurs musulmans à la notion du chahîd, voy. Goldziher, « Infl. chrét. », dans R. H. R. 1888, XVIII, 186 seq., et Marçais, « Trois inscr. arabes », 164-165, et les références qu'ils donnent.

(2) Cette coutume des tas de pierres élevés sur le lieu d'une mort violente et auquel chacun ajoute sa pierre a été déjà signalée au Maroc par Arthur Leared, « Morocco », p. 105-106 (qui est cité par Frazer, « Golden Bough, » III, p. 8, n. 3) et d'autres auteurs. Parmi les auteurs anciens voy. Diego de Torrès, « Hist. chér. », p. 326.

ment que c'est pour chasser les revenants, parce que l'âme du mort peut revenir tourmenter les passants, avec d'autres génies, les djinns, par exemple, qui se plaisent en ces sortes d'endroits : or, on sait la frayeur qu'ont des djinns, les indigènes du Nord de l'Afrique. D'ailleurs, la croyance que l'âme du mort hante le lieu du trépas pour attaquer les passants, est antique et universelle.

Passons aux tas de pierres qui sont en relation avec le tombeau d'un saint. Celui que nous rencontrons, près d'Azemmoûr, peut être considéré comme le type le plus complet, le type classique du kerkoûr sacré d'un marabout.



Fig. 12. — Kerkoûr sur la route d'Azemmoûr à Casablanca
(*Cliché de l'auteur*)

D'abord, il se trouve à l'endroit d'où l'on découvre pour la première fois la ville et, par conséquent, la chapelle de Moûlaye Bou Cha'ïb ; ensuite, il est vraiment monumental, ayant un mètre cinquante, au moins, de hauteur. Il est massif, quadrangulaire, érigé en travers du chemin comme

un autel barbare. Dessus, se dressent de nombreuses petites pyramides que les fidèles ont formées de cinq ou six pierres posées en équilibre les unes sur les autres, la plus grosse étant à la base, la plus petite au sommet. Au milieu de la surface plane du kerkoûr, des mains pieuses ont construit un petit ḥaouch, c'est-à-dire une enceinte de pierres en forme de fer à cheval, comme nous l'expliquerons plus loin. A partir de ce gros tas de pierres, c'est pendant cent mètres, sur la route, une avalanche de pierres posées de tous côtés sur les bords du chemin, formant des alignements et surtout de petites pyramides comme celles qui surmontent le kerkoûr principal. Ajouter une pierre à ce kerkoûr, construire une petite pyramide au-dessus ou à côté, ou simplement placer un caillou sur une de celles qui existent déjà, sont les pratiques suivies par les gens pieux dès qu'ils arrivent à l'endroit béni d'où l'on découvre la ville de Moûlaye Bou Cha'îb (1).

Il en est de même pour tous les marabouts ; à l'endroit d'où on les aperçoit pour la première fois, mais surtout dans les lieux élevés et tout spécialement dans les cols, s'élève un kerkoûr, ou tout au moins la route en cet endroit est

(1) Cpr Ball et Hooker, « Morocco and Great Atlas », p. 191 : « Lorsque nous fûmes en vue de la zaouïa de Moûlaye Ibrahîm, chaque individu de notre caravane, arabe ou chleuḥ, commença à réciter des prières, puis, après s'être prosterné sur le sol en se tournant du côté du sanctuaire, se mit en devoir d'ajouter une pierre à certain tas qui se trouvait le long du chemin. » Il s'agit justement ici de la zaouïa de Moûlaye Ibrahîm dont nous parlons dans notre texte et à laquelle les voyageurs arrivaient par un chemin différent du nôtre. Lorsqu'on demande aux musulmans des explications sur un kerkoûr de cette espèce, ils se contentent souvent de répondre que ce tas de pierres sert à indiquer l'endroit d'où l'on aperçoit le tombeau d'un saint. Cf. Montet, « Un voyage au Maroc », in « Bull. Soc. Géog. Alger », 1901, 3e trimestre, p. 277. Voy. aussi note intéressante à ce sujet dans Marçais, « Dialecte de Tlemcen », p. 215.

jonchée de petites pyramides de pierres : ainsi en est-il à la « rgoûba » (1) de Sîdi Mohammed el 'Ayyâchi où nous passe-



Fig. 13. — Kerkoûr en vue de Sìdi Raḥḥâl
(*Cliché de l'auteur*)

rons bientôt. Ce mot de rgoûba signifie « l'endroit d'où l'on regarde, d'où l'on voit » ; il s'emploie pour désigner un col, mais on dit couramment dans le langage la « rgoûba de tel ou tel marabout » pour indiquer le col où on lui élève des kerkoûr (2). Il n'est d'ailleurs pas absolument nécessaire que l'on voie réellement le marabout pour cela, il suffit qu'on en

(1) En Algérie, on appelle « mergueb «, une éminence d'où l'on guette ce qui se passe autour, ou une vigie. D'autre part, nous ne pouvons nous empêcher de remarquer, sans en tirer d'ailleurs aucune conclusion, que, comme le mot « col » en français désigne à la fois le cou et un passage dans une montagne, de même ces deux sens sont donnés en arabe à deux mots tirés de la même racine.

(2) Cpr Clermont-Ganneau, « Palestine inconnue », p. 54 : «.... On indique dans les montagnes environnantes tous les points d'où le maquâm est visible par des « mechâhid », petites pyramides de pierre qui sont les « mergama » (les Acervi Mercuri) des Proverbes ». Cf infra p. 74-75, 132.

approche : lorsque nous monterons la gorge encaissée qui conduit à Moûlaye Ibrâhîm, dans l'Atlas, au sud de Merrâkech, nous la verrons par places encombrée de ces petits kerkoûr de quelques pierres superposées, au point que l'on doit faire attention en passant à ne les point renverser.

Bien plus, il est des kerkoûr situés dans les montagnes, dans les cols élevés et qui cependant sont fort loin du marabout auquel on les rattache. Par exemple, dans le col de Tizi n Mîri qui, au sud de Merrâkech, franchit à 3.200 mètres une des deux crêtes parallèles formant en cet endroit le Haut-Atlas, se trouve un kerkoûr consacré, disent tous les indigènes, à Sîdi Ḥammed ou Moûça, le grand saint du Tazeroualt et du Soûs. Que si l'on demande aux voyageurs qui franchissent ce col pourquoi ils ajoutent une pierre au kerkoûr, ils répondent, tout en déclarant qu'ils font cela : « 'ala Sîdi Ḥammed ou Moûça », c'est-à-dire en l'honneur du saint, qu'ils pensent s'assurer ainsi un voyage exempt de dangers et d'ennuis (1).

Dans les cas qui précèdent, le kerkoûr est seulement, suivant l'explication des musulmans, représentatif du sanctuaire d'un marabout et celui-ci est souvent enterré très loin de là, comme c'est le cas pour le kerkoûr de Sîdi Ḥammed ou Moûça, que nous venons de signaler et qui est situé à quelque deux cents kilomètres du tombeau du saint (2). Mais souvent le kerkoûr passe pour être le tombeau même, sans qu'il y ait

(1) Cpr. F. Liebrecht, « Zur Volkskunde », in-8°, p. 269 : « Cela rend le voyage heureux, assure le dicton petit-russien. » Voir la figure représentant le col de Ṭizi n Mîri, infrà, au chapitre où nous parlons du Gounṭâfi.

(2) Il faut ajouter que le col de Tizi n Miri est surtout fréquenté par les habitants du Soûs qui reconnaissent tous plus ou moins Sîdi Ḥammed ou Moûça pour leur patron.

d'autre monument funéraire. Il s'agit alors de morts sans histoire et dont le nom tout au plus est connu : pour prendre un exemple concret, nous reproduisons ici le kerkoûr-tombeau de Lâlla 'Âïcha, qui se trouve au bord du cimetière de Tìn Mêl, dans le Gounṭâfi. Ce cimetière est très grand et les



Fig. 14. — Kerkoûr de Lâlla 'Âïcha, le long du cimetière de Tìn Mêl
(*Cliché de l'auteur*)

tombes y sont excessivement nombreuses : parmi elles, il en est quelques-unes qui sont particulièrement vénérées et constituées par des ḥaouch en pierres sèches. Le tombeau de Lâlla 'Âïcha contraste par ses allures avec ces autres sanctuaires : c'est un tas de pierres, situé au bord du chemin, et auquel tout passant qui veut se sanctifier ajoute un caillou ; au sommet, deux ou trois grosses pierres forment une sorte de colonne ; des morceaux de bois sont plantés dans la masse ou jetés dessus çà et là, et lorsque l'on demande quelle est cette sainte, à quelle époque elle vivait, si sa dépouille mor-

telle est réellement sous ce tombeau, les indigènes ne savent que répondre.

Enfin, très souvent, le kerkoûr est donné comme étant le tombeau d'un saint dont le nom même n'est pas connu [1] : c'est une simple mzâra, c'est-à-dire un lieu de pieuses visites, où on prie en ajoutant une pierre au tas qui existe déjà. Nous donnons ici l'image d'un de ces sanctuaires primitifs (fig. 15). Le tas de pierres, peu considérable d'ailleurs,



Fig. 15. — Kerkoûr à Dâr Ahkîma
(*Cliché de l'auteur*)

est surmonté de deux des pyramides de cailloux qui accompagnent si souvent le kerkoûr : le tout est entouré d'une petite enceinte faite avec la broussaille épineuse du jujubier.

(1) Sur les saints dont le nom même est inconnu, voy. Trumelet, « Saints de l'Islam », p. 159-160 ; notre mémoire sur « les Marabouts », dans Rev. Hist. Rel., 21e ann., t. XLI, janv.-fév., n° 1, p. 48-50 et p. 52-55 du t. à p.; René Basset, « Nédromah et les Traras », p. VI. Répétons qu'il n'y a là rien de comparable aux *dii ignoti* des Romains.

Interroge-t-on les indigènes au sujet du prétendu saint qui repose sous ce petit monument, ils sont aussi incapables de satisfaire l'investigateur que nos Algériens lorsqu'on les questionne sur une de leurs innombrables et anonymes mzâra (1).

Le cas où le tombeau d'un marabout est représenté par un kerkoûr auquel il est d'usage d'ajouter une pierre nous sert de transition pour arriver au cas du marabout connu et vénéré à cause de ses miracles, ayant un sanctuaire sur les murs duquel on place des pierres comme s'il s'agissait d'un kerkoûr.



Fig. 16. — Ḥaouîṭa de Sîdi Diyân
(*Cliché de l'auteur*)

Ainsi, pour fixer les idées, sur la route de Mogador à

(1) Cf Bertholon, « Expl. scient. de la Kroumirie », p. 73.

Merrâkech, devant la nzâla du moḳaddem Mçaʿoûd, se dresse la « ḥaouîta » de Sîdi Diyân, curieuse à cause de son air barbare, massive, antique, avec des crêneaux à moitié écroulés ; on peut voir sur les murs de nombreuses pierres posées là par les fidèles comme des offrandes.

Ainsi encore, le sanctuaire de Sîdi-Ali ch-Cheffâj (1) situé près de Bâb Aṙmât, à Merrâkech, comprend une ḳoubba et



Fig. 17. — Enceinte sacrée de Sîdi ch Cheffâj à Merrâkech
(*Cliché de M. Veyre*)

une ḥaouîṭa dans laquelle il y a un puits, dont l'eau est naturellement réputée pour avoir des propriétés merveilleuses. Les murailles de cette ḥaouîṭa sont couvertes, comme on le voit par la figure que nous donnons, de ces petites pyramides de pierres qui accompagnent si souvent les

(1) Évidemment c'est une corruption de seffâj, « le marchand de beignets » : du reste, on entend aussi la prononciation correcte.

kerkoûr. On entre dans l'enceinte du saint, on boit de l'eau, on pose un caillou sur le mur, ou on l'ajoute au sommet d'une petite pyramide, ou mieux encore, on en élève une soi-même et on s'en va visiter la ḳoubba et prier. Dans Merrâkech, les marabouts sont le plus souvent enclos de murs plus ou moins élevés, sur lesquels on voit souvent des pierres déposées çà et là par la main des dévots.

Ces dévots, du reste, ne s'expliquent généralement pas leurs pratiques et sont incapables d'en donner aucune interprétation : seuls, les musulmans éclairés et lettrés les expliquent, quand ils daignent s'en occuper, car les gens instruits ne suivent point ces coutumes, en disant que c'est le simulacre d'une offrande ou que la pierre est là comme une sorte de gage du vœu qui a été fait. En fait, le dépôt d'une pierre est surtout effectué par ceux qui ont une grâce à demander au saint.

Il convient de remarquer que cette soi-disant offrande d'une pierre est d'autant plus usitée qu'il s'agit de marabouts plus populaires. Ce rite est à peine connu ou même ne l'est pas du tout au sanctuaire des grands marabouts musulmans comme Sîdi bel 'Abbês es Sebti ou Moûlaye Idrîs. On peut même dire que les rites relatifs aux pierres sont d'autant plus développés que le marabout auquel on les rapporte est moins orthodoxe. Ainsi, dans la grotte de Lḁlla Taḳandoût, chez les Ḥâḥa, grotte dont nous parlerons plus tard et où l'on observe un culte païen à peine islamisé de nom, les pyramides de pierres sont tellement nombreuses depuis l'entrée jusqu'au fond, qu'on ne doit avancer qu'avec précaution pour ne pas faire tomber quelqu'une d'entre elles. D'autre part, c'est surtout dans le Ḥoûz que toutes ces pratiques sont répandues : les kerkoûr sont sûrement beaucoup plus rares dans le Ṙarb et la coutume d'apporter les

pierres aux marabouts y est également beaucoup moins habituelle que dans le sud du Maroc, sans y être toutefois inconnue. Notons enfin, qu'un peu partout, on jette souvent sur les kerkoûr ou sur les tombes de saints, des branches d'arbres, des bâtons, concurremment avec des cailloux, ou encore on plante des bâtons dans les tas de pierres sacrés ou sur les tombes (fig. 14 et 25).



Nous venons de décrire les faits et d'exposer les explications qu'en donnent sur place les indigènes, nous pouvons maintenant nous demander quel est le sens de tous ces rites et quelle en est l'origine, mais nous devons d'abord remarquer que des rites analogues ont été observés chez la plupart des peuples du monde et qu'ils ont déjà été étudiés par des savants autorisés.

Plusieurs explications en ont été données. D'après la plupart des ethnographes et des folkloristes, d'après Liebrecht et Andree, qui ont consacré des mémoires spéciaux au jet de pierres (1), il faudrait voir là l'expression d'un sacrifice, d'une offrande aux dieux, aux génies, aux âmes des morts ; dans certains cas spéciaux, dont les jets de pierres prescrits au cours des cérémonies du pèlerinage à la Mecque sont le type, le rite symboliserait la malédiction qui pèse sur une divinité abandonnée ou le mépris dont on accable un homme qui a commis quelque forfait (2). D'après

(1) Liebrecht, « Zur Volkskunde », p. 267, seq. : Die geworfenen Steine ; Andree, « Ethnog. Parallelen », p. 46 seq. : Steinhaufen.

(2) Tout récemment, M. Chauvin, pour expliquer le jet de pierres, à Mina, a formulé une nouvelle théorie qu'on peut appeler la théorie juridique. Ce rite serait « un acte par lequel les tribus empêchent chaque année, pour l'année suivante, toute appropriation des terrains que l'usage

Hartland [1], la pierre ajoutée au tas sacré serait le symbole de l'union du croyant avec l'esprit ou le dieu du cairn ou tas sacré, quelque chose comme les ουλαι ou grains d'orge que les Grecs, dans les sacrifices, jetaient sur la victime et qui, en certaines occasions, étaient remplacés par des cailloux [2].

La théorie que Frazer a, le premier, pleinement développée, est différente ; dans son magistral «Golden Bough», il expose que le transfert du mal dans une pierre ou bien dans un homme ou un animal, par l'intermédiaire d'une pierre, est une pratique magique commune à tous les primitifs du monde, et c'est en partant de là qu'il explique les faits qui nous préoccupent. La présence, le long des chemins et surtout au sommet des montagnes, de tas de pierres ou de branches, sur lesquels on jette soit une branche ou des feuilles après s'en être frotté, soit une pierre après avoir craché dessus, a été observée chez les peuples les plus divers d'Afrique, d'Amérique, d'Océanie ; Frazer n'a pas de peine à établir que c'est là un rite magique destiné à enlever la fatigue [3]. « Le sauvage jette sa fatigue avec la pierre (*proje-*

---

immémorial assignait à leurs pieux exercices. » Voyez Chauvin, « Le Scopélisme », et « Le Jet de pierres au pèlerinage de La Mecque ». Un passage des « Arabica » de Landberg, V. p. 146-147, peut être intéressant à rapprocher de la théorie juridique de M. Chauvin. Cpr. « supra », p. 59 et n. 2.

(1) Hartland, « The Legend of Perseus », Londres, in-8° 1894-96, II, p. 228.

(2) Voy. H. Hubert et M. Mauss, « Essai sur le sacrifice », dans « Ann. Sociol. », 2e ann., Paris, 1889, p. 65, n. 3 et les références qu'ils donnent. C'est à Mégare, au cours du sacrifice à Tereus, que les ουλαι étaient remplacés par des cailloux.

(3) Frazer, « Golden Bough », III, p. 4.

cit, dirait un Romain)...., il jette une pierre comme il cracherait » (1).

C'est la seule explication qui en est donnée chez les peuples primitifs. Lorsque le sauvage, après une montée de quelques milliers de mètres, arrive dans un col élevé, les membres las et les tempes battantes, la fin de la montée lui cause ce soulagement instantané que tout le monde a éprouvé, et il rapporte ce soulagement au rite du jet de pierres; ainsi s'explique que, dans l'univers entier, ces cairns soient surtout abondants dans les cols hauts et fréquentés, et, par ailleurs, le long des chemins et des carrefours (2). Ce sont les *mergama* des Proverbes (3) que la

---

(1) Salomon Reinach, « in Anthropol. », 1903, p. 227. Quoique le détail des comparaisons avec les rites observés chez les sauvages, soit tout-à-fait en dehors de notre cadre, nous ne pouvons résister au plaisir de citer le passage suivant d'un voyageur dans l'Amérique du Sud: « ....A une lieue d'Imachiri, nous passâmes devant un apachecta contre lequel un Indien et sa compagne, qui conduisaient un troupeau de lamas, venaient de lancer, en manière d'offrande, la chique de coca qu'ils avaient dans la bouche. Cette façon de remercier Pachacamac, le maître omnipotent et invisible, d'être arrivé sans accident au terme du voyage, nous a toujours paru aussi originale que dégoûtante..... Le mot apachecta que l'on ne saurait décomposer, mais que l'on peut traduire, signifie dans l'idiome quechua, « lieu de halte ou de repos ». Les cimetières portent chez les Indiens le nom d'apachecta. Quant à la chose, elle se compose, dès le principe, d'une poignée de cailloux qu'un chasqui, arriero ou conducteur de lamas, qui passe et s'arrête un moment pour reprendre haleine, dépose au bord du chemin, non pour perpétuer le souvenir de la halte qu'il vient de faire, mais comme un tribut de gratitude qu'il paye ostensiblement à Pachacamac, maître et créateur de l'univers. Avec le temps, la poignée de cailloux devient une pyramide de huit à dix pieds de hauteur... etc. ». (Paul Marcoy, « Voy. de l'Oc. Atl. à l'Oc. Pac. à tr. l'Am du S. », dans « Tour du Monde », 1862, 2e sem., 277).

(2) Voir les références dans le « Golden Bough », loc. cit.

(3) Proverbes, XXVI, 8. Malheureusement le sens est obscur. Reuss

Vulgate assimile aux Hermakès ou Hermaïa (1) des Grecs et traduit par *acervi Mercurii* et qui ont été signalés dans tous les pays du monde. Ils ne sont pas tous dus au désir d'enlever la seule fatigue, le primitif écarte encore par ce rite tout ce qu'il y a de mauvaises influences en lui. Développant la théorie, Frazer expose que, sur le lieu d'un crime ou d'une grande infortune, le sauvage est pris de terreur; des sentiments et des souvenirs confus l'agitent; des fantômes et des esprits se présentent à son imagination; il cherche à transporter ces représentations angoissantes dans un objet inanimé, pierre ou branche, qui, naturellement, peut, à son tour, redonner le mal concentré en eux, et il s'enfuit ensuite. De là l'origine des tas de pierres à l'endroit où un homme a été assassiné.

Cet endroit peut être la tombe même de la victime, mais c'est relativement plus rare; cependant, l'usage de jeter des pierres sur un tombeau, alors même que le défunt n'est pas mort de mort violente, est très répandu (2). C'est, dit Frazer, que le sauvage cherche à se préserver de la contagion de la

---

« La Bible », A. T., 6e part,, 254, traduit : « Faire honneur à un sot, c'est jeter un sachet avec des bijoux sur un tas de pierres ». La Vulgate traduit de même, mais remplace tas de pierres par « acervus Mercurius ». Les Septante traduisent : « Qui attache une pierre à la fronde ressemble à qui rend honneur au sot ». Cf. Selden, « De Diis Syris ». Syntagma, II, ch. 15, p. 350-354; Clermont-Ganneau « Palestine inconnue », p. 54; Wellhausen « Reste arabischen Heidentums », p. 111.

(1) Voyez les références données par Frazer, G. B., III, p. 11, n. 1 et par Chauvin « Jet de pierres », p. 281, n. 1; Liebrecht « Z. Volksk. », 271.

(2) Sur les tas de pierres des tombeaux dans l'Arabie ancienne, cf. Goldziher « Moh. St. », I, p. 233-234 et Wellhausen « Reste ar. Heid. », p. 111-112; et leurs références. Mais nous verrons plus loin que dans ce cas une autre explication que celle de Frazer peut intervenir. Cf. infrà, p. 100.

mort qui l'envahit et qu'il conçoit comme quelque chose de concret. Un musulman me raconte qu'un ṭâleb de ses amis, chaque fois qu'il allait prier sur la tombe de son père construisait dessus un petit rjem.

La contagion mauvaise de la mort est d'ailleurs une superstition dont l'existence universelle est bien établie ; le meurtrier est fui pour la même raison (1) et Frazer ramène ainsi à sa théorie le mythe de la lapidation, par les Dieux, d'Hermès, le meurtrier d'Argus (2). Mais ce n'est pas tout : plus tard, dit le savant anglais, une couleur religieuse fut donnée à ce rite de jet de pierre ; il advint que le culte de l'âme des morts, en se développant, se superposa à cette coutume primitive, et on cite de nombreux exemples de jets de pierres accompagnés d'offrandes, de prières, etc..., et cela même auprès de tas de cailloux des cols ; finalement les rites sacrificiels et la prière prévalurent. C'est un exemple de la transformation d'un rite magique en un rite religieux (3).

On ne doit pas penser cependant que ces différentes théories soient nécessairement contradictoires ; on ne voit

---

(1) Il n'est pas même besoin qu'un meurtre ait été commis pour qu'on élève un tas de pierres ; dans certains pays, on construit un cairn à l'endroit où s'est passé quelque chose d'effroyable ou simplement de profondément immoral, comme un amour adultère ou incestueux, par exemple. Voy. Frazer, G. B., III, p. 7, et les références qu'il donne.

(2) Frazer, G. B., III, p. 11. « La lapidation, ajoute l'auteur, peut être considérée comme un moyen d'exécution capitale destinée à écarter en même temps la contamination causée par le contact d'un criminel et d'un mourant. » Cpr H. Hubert et M. Mauss, in « Ann. Sociol. », II, p. 70, n. 2, et leurs références. « La lapidation semble avoir eu pour but de diviser la responsabilité entre les assistants ». Ces deux points de vue ne sont nullement inconciliables.

(3) Frazer, loc. cit., 11-12.

pas pourquoi l'apport des pierres à un cairn ou à un tombeau n'aurait pas une origine variable suivant les régions et nous verrons que la théorie de l'offrande est conciliable avec celle de l'expulsion du mal. La première de ces théories n'est autre que l'explication donnée couramment par les fidèles du rite des pierres apportées près d'un tombeau de saint; elle suffit à expliquer ces rites actuels, mais elle reste impuissante à donner la raison du jet de pierres dans les cols élevés, rite qui s'observe chez les peuples les plus variés, où il est souvent sans rapport avec la religion (1). D'ailleurs, il est bien invraisemblable que jeter une pierre ait été considéré comme moyen de se concilier un esprit : quant à considérer cette pierre comme le symbole d'une offrande, c'est là une opération d'esprit dont un primitif est incapable. Le symbolisme n'a presque jamais été inventé que pour rendre compte des pratiques dont on ne pouvait plus expliquer le but ou dont on ne voulait plus l'avouer. « Il est difficile, dit malicieusement Frazer, de parler avec certitude des goûts que peuvent avoir les êtres spirituels, mais ces goûts ont généralement une grande ressemblance avec ceux des simples mortels, et l'on peut affirmer sans crainte d'être contredit, que peu de ceux-ci accepteraient d'être lapidés par chaque passant, sous couleur de recevoir une offrande (2) ».

La théorie de Frazer, au contraire, nous explique les origines du rite de la façon la plus satisfaisante et la plus conforme à ce que la science nous a appris de l'esprit des sauvages. Elle nous explique encore à la rigueur l'apport des

---

(1) C'est ce que fait bien ressortir Liebrecht, op. laud, 279.

(2) Frazer, loc. cit., 11. Il est étonnant que cette objection, tirée du simple bon sens, n'ait pas été plus prise en considération qu'elle ne l'a été jusqu'ici.

pierres sur les tombes, mais elle devient moins satisfaisante dès qu'il s'agit d'expliquer l'offrande d'une pierre à un marabout, bien que dans ce cas, elle soit encore conciliable avec la théorie du sacrifice. Même dans le cas où l'action de lancer des pierres sur un tombeau semble être un symbole de mépris, la théorie de l'expulsion du mal pourrait être encore soutenue, au moins à titre d'explication partielle ; d'ailleurs il semble que dans ce cas, l'expression du mépris soit quelque chose de postérieur et d'étranger à la pensée primitive [1].

Nous allons essayer d'appliquer la théorie de Frazer à l'ensemble de faits que nous étudions ; nous verrons qu'elle en donne une théorie générale, mais que cette explication peut être complétée par une autre et que sur certains points de détails d'autres explications encore peuvent être proposées. L'étude de la sociologie des primitifs révèle, on le sait, une assez grande confusion de croyances et des

(1) Nous faisons ici allusion aux jets de pierres dans la vallée de la Mina; voy. à ce sujet Liebrecht, op. laud. p. 280-282; Wellhausen, op. laud., p. 111, cite un curieux vers d'el 'A'cha, duquel il semble bien résulter que l'irtidjâm était un rite assez répandu et en rapport avec les tournées que l'on faisait en courant autour de certains tas de pierres (Freytag « Hamasæ versio », I, 371) et qui étaient un des rites les plus antiques. Le même auteur pense que le jet de pierres était au temps de l'Islâm considéré comme une marque de mépris (références de la n. 1, p. 112) mais avait jadis été un témoignage de vénération (références de la n. 2) et l'histoire d'Abou Riṙâl lui semble probante à cet égard. Cf. à ce sujet l'intéressante note de Liebrecht, op. laud., p. 283. Suivant M. Frazer, il faudrait admettre que les « ridjm » ou tas de pierres sur les tombes étaient plutôt une pratique magique qu'un hommage au mort ou à son âme. Les textes que l'on connaît ne semblent pas contradictoires avec cette interprétation (Cf. Goldziher, loc. cit.). — Voyez encore les faits cités par Liebrecht, op. laud., p. 280 et 411. — La théorie de Chauvin elle-même est-elle forcément exclusive des autres ? Une forme juridique peut s'amalgamer avec un rite magique.

contradictions nombreuses dans l'esprit du sauvage ou du barbare ; la mythologie comparée a démontré que des mythes contradictoires coexistaient chez eux les uns à côté des autres, sans qu'ils parussent se donner la peine de les concilier. A vrai dire, nous n'arriverons sans doute jamais à nous représenter exactement l'état mental d'un primitif et il sera toujours fort délicat de disserter sur ses croyances. Il semble au premier abord que l'étude approfondie des rites doive être d'un grand secours, puisqu'ils sont généralement l'expression objective de tel ou tel état d'âme : mais il y a là quelque illusion.

En premier lieu un même rite peut parfaitement exprimer des croyances différentes [1]. En ce qui concerne les jets de pierre, on a d'abord cru à l'expulsion du mal, aujourd'hui on croit à l'offrande au marabout, plus tard une nouvelle croyance pourra encore se substituer à celle-ci : et puisque la croyance première a pu changer, qui nous garantit qu'elle était elle-même réellement la première ? Aussi bien, dans le même instant, un même rite peut avoir plusieurs fonctions : le tatouage peut être considéré à la fois comme un ornement, comme une épreuve d'initiation, comme une marque distinctive de tribu, comme un charme magique et même simplement comme une médication révulsive : c'est ainsi que dans les organismes vivants, un seul organe, par exemple le foie, peut avoir des fonctions bien différentes. Mais chez les organismes vivants aussi, il peut arriver au contraire qu'une même fonction soit remplie par plusieurs organes, par exemple le sens de l'orientation ou encore la fabrication de globules blancs : de même une seule croyance

(1) Cf Hubert et Lévy, introd. de leur traduction de Chantepie de la Saussaye, « Man. d'Hist. des Rel. », p. XII.

peut s'exprimer par des rites très différents, au moins en apparence. Nous allons montrer dans un instant que les nœuds faits aux branches d'arbres, les chiffons suspendus, les pierres jetées en tas sont différents rites tous caractéristiques de l'expulsion du mal.

Cette confusion serait pour nous décourager en nous laissant entrevoir que nous risquons de ne mettre au jour que des théories incomplètes, si nous ne savions que la science a besoin d'hypothèses provisoires, sauf à les élargir et à les compléter petit à petit; qu'il faut se résigner à répéter avec Bacon : *Lux emergit citius ex errore quam ex confusione*, et nous n'aurions jamais osé écrire les présentes pages si nous n'étions pénétrés de ce principe.

*
* *

Si nous recherchons comment le rite primitif du jet de pierres a pu prendre place dans la religion musulmane, nous nous trouvons en présence du procédé général d'islamisation des croyances et des pratiques païennes, le *maraboutisme* : dès que le primitif a acquis une religion et qu'il sait prier, toute pratique magique s'accompagne d'une prière, qui est ainsi une sorte de charme. Le rite par lequel, au cours de routes longues et périlleuses, ou dans les cols des montagnes, il écartait de lui toute fatigue, toute peine, toute influence mauvaise, tout maléfice, va devenir une prière : à qui? à Allâh, l'Être Suprême, invisible, mais présent partout? Pas encore; le cerveau de nos Marocains n'est pas susceptible jusqu'ici de représentations aussi abstraites. C'est au saint qui le protège et qui protège son pays, au marabout dont il connaît le tombeau où il continue, bien que musulman, à accomplir les vieux rites païens,

qu'il va s'adresser. C'est lui qu'il va prier, et le tas de pierres du col de Tizi n Miri va devenir le kerkoûr, le maḳâm de Sidi Ḥammed ou Moûça, le patron des Souâça que leurs voyages obligent à franchir à cet endroit les crêtes du Haut-Atlas.

D'autre fois, le kerkoûr, situé au bord d'un chemin, sera identifié avec un tombeau, qu'il surmonte d'ailleurs ou non une dépouille mortelle. C'est le cas de la plupart des petits marabouts locaux, le cas en particulier de Lậlla-'Âïcha, dont nous avons représenté le kerkoûr (fig. 14). Celui-là, près du cimetière où les tombes dressent régulièrement leurs « chouâhed » (dalles placées de champ à la tête et aux pieds du mort) contraste par ses allures barbares avec les sépultures musulmanes actuelles : il nous raconte au milieu de l'orthodoxie de nos jours, l'histoire d'une époque si vieille qu'on n'ose chiffrer les siècles qui nous en séparent.

Plus souvent encore, le kerkoûr transformé en marabout reste anonyme : c'est la *mzâra*, l'endroit où l'on va prier, c'est le tombeau d'un *siyyed*, d'un *ouậli*, dont nul ne connaît le nom : tel notre kerkoûr de Dâr Akîma.

Bien entendu nos exemples ne sont spécifiés que pour fixer les idées, car les marabouts-kerkoûr, vaguement dénommés ou anonymes, sont innombrables et la piété des indigènes en a constellé le Maroc (1). Non seulement on y va pour prier, mais du moment que c'est maintenant un saint, on lui offre des sacrifices, on brûle de l'encens sur son maḳâm.

---

(1) Comparez la manière dont ont été christianisés nombre de monuments mégalithiques en France et ailleurs. Voy. Salomon Reinach « Les monuments de pierre brute dans le lang. et les croy. pop. », dans « Rev. Arch. » janv.-juin 1893, 3e sér. t. XXI, p. 334 seq.; de Mortillet « Les mon. még. christianisés », dans « Rev. Ecole Anthr. », 7e ann., XI, 15 nov. 1897.

Il arrive parfois que la piété des fidèles va plus loin et installe à l'endroit, sacré depuis des siècles, où se faisait le jet de pierres, la chapelle à coupole blanche dédiée à quelque saint célèbre et l'ancien rite magique, accompli au nom du marabout, se perpétue à côté du nouveau culte. Un bel exemple est celui du col de Zenâga à Figuig : là au milieu



Fig. 18. — Col de Zenâga et marabout de Sîdi Fḍel près de Figuig
(*Cliché de l'auteur*)

du col, dans la position classique des cairns observés par les voyageurs dans tous les pays de montagne, brille le dôme blanchi à la chaux de Sîdi-Fḍêl, entouré de quelques autres tombes de saints de moindre envergure. Et tout autour, dans le cimetière, contre le marabout, s'élèvent des kerkoûr et d'innombrables petits rjem.

En même temps que se développent les idées religieuses, un processus tout à fait inverse de celui que nous venons de décrire va se dérouler; comme on a transformé les kerkoûr en marabouts, de même on annexera un kerkoûr à tous les endroits où se célèbre un culte maraboutique, qu'il

s'agisse d'ailleurs de vieux cultes à peine islamisés comme celui de Lâlla Taḳandoûṭ ou de marabouts authentiques et dont l'histoire a enregistré les hauts faits, comme Sîdi Moḥammed el 'Ayyâchi; on avait rapporté le kerkoûr des cols au marabout dont le mausolée se voit en cet endroit : par analogie, on édifiera dans chaque col d'où l'on voit le tombeau d'un saint célèbre un tas de pierres, des pyramides de pierres en l'honneur de ce saint : ce sera la rgoûba du saint. Et la pierre que l'on continue d'apporter au kerkoûr devenu maḳâm, devenu mzâra, on viendra, au lieu de la jeter, la poser sur le tas; et s'il n'y a pas de tas, on l'apportera sur le ḥaouch ou sur le mur de la ḥaoûiṭa, on l'offrira comme on offre l'encens ou le benjoin.

Le kerkoûr, qui précèda le marabout, est devenu maintenant un rite accessoire au marabout « ... Chacun ramasse une pierre votive, écrit M. de Ségonzac, et l'on forme un de ces tas ronds, dont la piété des passants jalonne les routes au voisinage des lieux saints (1) ».

Un chérif éclairé que nous pressions de questions au sujet des pierres que l'on pose sur les marabouts mêmes, finit par nous dire : « Ma chi bḥâl ṣadâḳa ou laïni ḳêrb eṣ ṣadâḳa »; c'est-à-dire : « ce n'est pas une offrande (puisque ça n'a pas de valeur), mais c'est quelque chose qui approche de l'offrande ». Les kerkoûr sont faits pour honorer le marabout et c'est en l'honneur de celui-ci que chacun y ajoute sa pierre : « C'est, nous dit encore notre chérif, une manière de « ziâra » (pèlerinage au tombeau d'un saint) ».

C'est ainsi que la porte de la zaouia d'un marabout célèbre, comme Sîdi Ḥamdoûch, sera, à Merrâkech, précédée d'un kerkoûr sacré auquel tout pieux passant ajoute sa pierre à

---

(1) De Ségonzac, « Voyages au Maroc », 23.

titre d'hommage et près duquel se reposent tous les miséreux, quoique Sîdi Ḥamdoûch soit enterré bien loin de là,



Fig. 19. — Kerkoûr en face de la zaouïa de Sidi Ḥamdoûch, à Merrâkech
(*Cliché de l'auteur*)

dans le Ṙarb. Pareillement l'hommage d'une pierre se fait non seulement près de tout marabout, mais près de tout monument qui participe à la sainteté d'un marabout ou auquel l'histoire et la légende donnent un caractère plus ou moins sacré. C'est ainsi qu'une des portes de la mosquée du mahdi Ibn Toûmert est littéralement farcie jusqu'à hauteur d'homme des pierres que les croyants viennent enfoncer dans les fissures de ses vieux battants en bois de cèdre, que le temps a respectés jusqu'à aujourd'hui. Le vieil arc qui reste seul de la porte d'enceinte de Tîn Mêl est l'objet de pratiques analogues. Quand nous y arrivâmes pour la première fois, le vieux mkhâzni chleuḥ qui nous accompagnait s'arrêta près d'un des piliers, se baissa, ramassa une pierre par terre et la glissa pieusement dans une des anfractuosités

nombreuses de l'antique monument qui va chaque jour se dégradant davantage : puis il appliqua la paume de sa



Fig. 20. — Porte de la mosquée de Tîn Mêl avec pierres en guise d'ex-voto
(*Cliché de l'auteur*)

main sur la paroi et se la passa ensuite sur le visage. Alors, voyant que nous l'avions observé, il nous cita le proverbe : « Zoûr, tenoûr », c'est-à-dire : « Visite les sanctuaires, tu prospéreras ». Il ne se doutait pas qu'il nous fournissait un bel exemple d'un ancien rite magique, amalgamé à des

croyances religieuses postérieures et appliqué d'ailleurs d'une façon peu orthodoxe, à des ruines n'ayant guère pour tout caractère religieux que le mystère de leur ancienneté.

D'ailleurs, l'islamisation n'est pas complète, il survit des détails de l'ancienne pratique magique. Si l'on observe un homme du peuple ou plutôt une femme qui vient demander à un marabout la guérison d'une maladie et qui apporte une pierre ou qui élève un rjem à côté du sanctuaire, on verra qu'avant d'accomplir cette action le suppliant frotte la partie malade avec une ou plusieurs de ces pierres.

Pour peu qu'il ait quelque confiance en vous, si vous lui demandez des explications, il vous certifiera l'absolue nécessité de cette pratique pour que sa prière soit exaucée ; il vous dira aussi qu'il ne faut pas toucher à ces sortes de pierres, et qu'il faut bien se garder de renverser un rjem, parce que, dans ce cas, on hérite de la maladie de celui qui a ainsi demandé au saint sa guérison (1) ; ce sont là des survivances indéniables de l'ancienne croyance au transfert du mal (2).

Une autre pratique, répandue dans toute l'Afrique du Nord, retient d'autant plus évidemment ce caractère magique qu'on l'accomplit en dehors de toute idée religieuse. Lorsqu'un individu a un orgelet dans l'œil, il bâtit sur le chemin un petit tas de pierres, entre lesquelles il place sept grains d'orge. Le premier voyageur qui fait tomber la pyra-

---

(1) C'est ce qu'a bien vu Johnston in « Al Moghreb al Aksa », 28 décembre 1901.

(2) Ainsi la conception du transfert du mal a subsisté en même temps que la conception de l'offrande. Faire passer la fièvre en telle autre maladie en enfonçant des pierres, du bois, des clous dans une colonne, un poteau, un mur, même s'ils ont un caractère sacré, est une pratique très répandue. Voy. Frazer, G. B., III, p. 26, 33 seq., Tylor, « Civilisation Primitive », II, p. 193. Cf Salomon Reinach, loc. cit., p. 337 seq., passim.

mide par mégarde, prend l'orgelet, et l'auteur du tas de pierres guérit à ce moment (1).

En Algérie, d'après Robert, dans certaines régions, lorsqu'on veut guérir l'épilepsie ou une maladie nerveuse, on tue une volaille, la famille la mange et l'on met la tête, les os et les plumes dans une marmite en terre que l'on porte, avec certains rites spéciaux, sur un chemin fréquenté. Le premier qui casse la marmite prend la maladie et celui qui en était affligé est délivré. Les indigènes de la région d'Aumale emploient, d'après le même auteur, un remède analogue pour guérir la fièvre typhoïde (2).

Cette possibilité de fixer le mal, même le mal moral, sur un objet inerte pour l'éloigner ensuite de soi est une vieille croyance universelle : de même on pense aussi que les objets inertes, des pierres, par exemple, peuvent servir de véhicule à une bénédiction. De Ségonzac, qui a voyagé chez les Brâber avec un chérif d'Ouezzân, raconte comment la foule assiégeait le saint homme pour avoir la faveur de toucher son manteau, écrit ce détail curieux : « Quand la foule est trop nombreuse, ceux qui ne peuvent atteindre le chérif avec la main le touchent avec leur bâton ou leur fusil, ou bien encore ramassent une pierre à laquelle ils font une marque, la lancent sur le chérif et s'efforcent de la rattraper (3) ». C'est là la

---

(1) Dans l'explication de telles pratiques, il y a lieu de tenir compte de ce que la littérature peut parfois influencer l'évolution d'un rite sur les explications qu'on en donne. Ainsi le fait que le loriot ou orgelet est désigné en français, en allemand, en italien, en latin, en grec, en syriaque, en arabe par des mots signifiant tous, « grain d'orge » fait supposer que cette appellation vient de la médecine grecque et n'a pas été étrangère peut-être à la constitution du rite qui nous occupe. (Th. Nöldeke, in litt.).

(2) Robert, « L'Arabe tel qu'il est », p. 103, 109. Cf Tylor, « Civil prim. », II, p. 194-195 (belle série d'exemples du même genre).

(3) De Ségonzac, « Voyages au Maroc », p. 82.

base du culte des reliques : innombrables sont les saints de l'Afrique du Nord dont les habits opéraient des miracles [1]. Les vêtements adhérant au corps d'une façon intime doivent naturellement être imprégnés de quelque fluide mystérieux et bienfaisant, car c'est ainsi que l'on conçoit la « baraka » du saint [2]. Quant à l'eau de ses ablutions, quant à sa salive, elles doivent encore avoir des propriétés plus merveilleuses, on les considère comme de vraies dissolutions de bénédictions [3].

Nous venons d'essayer de reconstituer le procédé général d'islamisation des pratiques relatives aux kerkoûr ; ce procédé, nous le reverrons à l'œuvre maintes fois, c'est le maraboutisme. Mais, en d'autres cas, il n'était pas applicable : il était difficile, par exemple, de convertir en marabouts les kerkoûr que l'on continue chaque jour à élever à l'endroit où un homme est mort, soit de mort naturelle, soit de mort violente, les « menzeh », les « nza », les « mechhed ». Aussi l'explication primitive a-t-elle pu subsister en partie ; on prétend, comme nous l'avons dit, que le jet de pierres a pour but d'éloigner les génies ; l'islamisation a consisté à transformer les influences mauvaises auxquelles croit le sauvage en djinns plus ou moins orthodoxes et aussi à donner aux tas de pierres un nom qui pût être susceptible d'une interpréta-

---

(1) Voir un exemple célèbre dans le Çarṭas, trad. Beaumier, p. 406, 410.

(2) M. Lefébure, in litt., pense même que les pierres exprimeraient les désirs de ceux qui les placent ou les jettent, désirs variant suivant les circonstances.

(3) Voy. encore un exemple célèbre dans le Çarṭas, 181. Cf Mouliéras, « Maroc inconnu », II, 186. La littérature hagiographique est remplie de ces exemples. Sur le transfert de la « baraka », voy. Wellhausen, « Reste ar. Heid. », p. 139.

tion musulmane : le « menzeh » (1) est devenu l'endroit où un cadavre a été purifié suivant les rites musulmans ; quant au « mechhed », mot qui signifie simplement témoignage, on le rapporte volontiers au souvenir d'un martyr, «chahîd», comme nous l'avons expliqué (2) : nous sommes de nouveau ici sur la pente du maraboutisme, un martyr étant évidemment en bonne posture pour être sanctifié. Une trace cependant des croyances antiques subsiste : c'est la crainte respectueuse que l'on semble avoir des mechhed ; il ne faut pas oublier que, suivant les croyances que nous venons d'exposer, la pierre dans laquelle on a concentré le mal pour le rejeter avec elle est ensuite susceptible de redonner ce même mal.



L'interprétation donnée par Frazer du rite qui nous occupe en explique donc suffisamment les origines et les détails que nous venons de donner en ce qui concerne le Maroc viennent encore la confirmer. Un autre argument en faveur de la théorie est fourni par la présence fréquente auprès des marabouts de nœuds faits aux arbres environnants.

Chaque fois qu'il y a auprès du sanctuaire d'un saint, des arbres ou des arbustes qui se prêtent à cette opération, on trouve leurs rameaux noués par les visiteurs : les rtems sont particulièrement dans ce cas.

---

(1) Nous ne pensons pas non plus qu'il soit prudent d'arguer de la signification de la racine du mot menzeh, « nazaha », « se préserver de quelque chose » pour soutenir que le sens original du rite est le transfert du mal.

(2) Une autre tendance actuelle que l'on peut constater aussi est de faire simplement du mechhed un monument commémoratif et du jet de pierres la marque du souvenir accordé au mort par le passant. On enlève ainsi au rite son caractère païen sans lui donner de teinte religieuse.

Il est remarquable que cette pratique soit suivie concurremment avec celle de l'apport des pierres et qu'elle semble



Fig. 21. — Nœuds votifs faits à un buisson de « rtem », en vue de Sîdi Ḥerrâz, dans les Ḥâḥa, près de Mogador

(*Cliché de l'auteur*)

avoir exactement la même signification dans l'esprit des musulmans : or le transfert du mal dans un arbre au moyen d'un nœud fait à un rameau de cet arbre est un usage bien connu des folkloristes. En particulier, il a été observé et mentionné à maintes reprises en de nombreux endroits de l'Allemagne, pays dont la *Volkskunde* a été si soigneusement étudiée : en faisant un ou plusieurs nœuds à un saule, ou à

quelque arbre à branches flexibles, on se débarrasse de la fièvre, de la goutte, etc... [1].

Ce n'est là d'ailleurs qu'un cas particulier du transfert des mauvaises influences dans les arbres, pratique qui a été constatée non seulement dans de nombreux pays d'Europe [2], mais à laquelle il faut encore rapporter la coutume générale, dans le monde entier, qui consiste à suspendre à certains arbres réputés sacrés les objets les plus variés, cheveux, laine, crin, etc..., mais principalement des chiffons. Or ces sortes d'arbres sont répandus auprès de tous les marabouts du Maroc, comme d'ailleurs dans tout le monde musulman [3]. Il y a longtemps que Burton a exprimé l'avis que ces

(1) Voy. les références dans Frazer, G. B., III, 28 seq. Cf Mannhardt, « Baumkultus », 15 seq.. 20, 22. Naturellement, cette explication spéciale des nœuds faits aux arbres n'exclut pas les fonctions variées que les nœuds jouent dans les religions primitives et dans toute magie. Voir à ce sujet Frazer, op. laud., 392 seq. D'après Trumelet, « Les Français dans le Désert », p. 162, les indigènes du Tell de l'Algérie qui partent en voyage, feraient un nœud au « diss », graminée à feuilles hautes et robustes, pour éprouver la fidélité de leur épouse pendant leur absence : ils croient, paraît-il, que si le nœud est défait à leur retour, ils ont été trompés ; s'il est resté, la fidélité de leur femme leur est ainsi démontrée. Il serait bon de réobserver cette coutume qui était déjà connue dans l'Arabie antéislamique. Cf Perron, « Femmes arabes », p. 261.

(2) Tylor, Mannhardt et Frazer, loc. cit., ont donné de nombreuses indications sur les rapports de la maladie avec le végétal, tels que les conçoivent les primitifs. Sans doute, l'histoire rapportée par le derviche dans Mouliéras, « Maroc Inconnu », II, p. 56, est le récit altéré par l'informateur de pratiques analogues à celles qui nous occupent.

(3) Cf Clermont-Ganneau, « Palestine Inconnue », p. 54 ; Jules Soury, « La Phénicie », in « Rev. des D.-M. », 1875 ; R. Smith, « The Rel. of the Sem. », p. 169 ; Wellhausen, « Reste ar. Heid. », p. 104 ; L. Jacquot, « Les M'rahane », in « L'Anthrop. », II, 1889, p. 47-48 ; Robert, op. laud., p. 176 ; Villot, « Mœurs, cout. et inst. des ind. de l'Alg. », p. 217 ; Depont et Coppolani, « Conf. rel. Alg. », p. 116 ; Goldziher, « Muh. Stud. », II, p. 349 seq., etc....

arbres ne sont que le réceptacle des maladies dont on se débarrasse en y accrochant quelque objet ; Tylor a, lui aussi, appuyé cette théorie de sa haute autorité (1).



Fig. 22. — Arbre avec ex-voto et tas de pierres sacré près de Sîdi Yoûcef ben ‘Ali, à Merrâkech

(*Cliché de M. Veyre*)

Les croyances relatives à ces arbres ont été l'objet d'une évolution toute semblable à celle des croyances relatives aux kerkoûr. Mais il existe encore, dans les Ḥaḥâ, par exemple,

(1) Tylor, « Civ. prim. », II, p. 195, 291; Mannhardt, « Baumkult. », p. 15, 21. D'autres explications ont été proposées : Bertholet, « Die israël. Vorstel. v. Zust, n. d. Tode », p. 6, voit dans le fait d'attacher des chiffons à un arbre ou près d'un tombeau, une survivance du rite de deuil qui consiste à déchirer ses vêtements près d'un mort ; L. Boyer croit que, dans le bassin de la Volga, ces chiffons qu'on attache même aux porches des églises, rappellent l'usage primitif d'apporter des habits au mort, comme on lui apporte à manger. Aucune de ces théories ne doit être repoussée ; elles peuvent être exactes chacune pour une région où une époque donnée ou même contenir toutes simultanément une part de vérité. Nous ne dissertons ici que de ce que nous avons personnellement observé dans le Ḥoûz.

des arbres isolés, éloignés de tout marabout, toujours situés pourtant à proximité d'un chemin fréquenté. Aux branches de ces arbres se balancent ces singuliers ex-voto dont nous venons de parler et les gens du peuple qui les y apportent ne le font qu'avec des idées religieuses très vagues ; si on les presse ils vous disent simplement que c'est un arbre qui est comme un saint. Si c'est un lettré qu'on interroge il finira par vous répondre que sans doute un marabout s'est arrêté là pour prier ou même y est enterré et qu'il a donné ainsi à l'arbre une renommée dont la cause est aujourd'hui oubliée.

Le plus souvent l'arbre est définitivement considéré comme abritant la dépouille d'un marabout qui peut rester anonyme ou même recevoir un nom ; dans ce cas un ḥaouch en pierres sèches et souvent aussi un petit sanctuaire aménagé pour brûler de l'encens et des bougies témoigne de la transformation qu'ont subie les anciennes croyances. Enfin par une réaction semblable à celle que nous avons décrite pour les kerkoûr, l'usage des chiffons suspendus une fois islamisés s'est rapidement développé et c'est une coutume générale que d'en accrocher aux branches de tout arbuste, même médiocre, qui se trouve auprès d'un marabout ; au besoin on plante un bâton pour y accrocher un haillon [1] (fig. 25).

On peut objecter que la concomitance de ces deux pratiques, pierres apportées aux kerkoûr et aux marabouts, d'une part, nœuds faits aux arbres ou chiffons suspendus auprès des sanctuaires, de l'autre, ne démontre pas nécessairement qu'elles aient la même origine ; un troisième ordre de faits, abondants dans le Ḥoûz, vient lever, nous semble-t-il, tous les doutes. Nous voulons parler des « arbres-kerkoûr », arbres

(1) Sur la concomitance du rite des chiffons et de celui des pierres, voy. l'exemple donné par Liebrecht, op. laud., 269, l. 10 d'en b., qui cependant ne connaît d'autre théorie que celle de l'offrande.

considérés comme sacrés et sur les branches desquels on dépose des pierres, tout comme sur un kerkoûr ou près d'un marabout [1]; on peut observer des exemples remarquables de ce rite dans le Jbel Ḥedid, le pays des marabouts Regrâga : là, au voisinage des marabouts, les arganiers ont leurs branches chargées de pierres que les fidèles déposent dessus.



Fig. 23. — Branche d'arganier sur laquelle sont déposées des pierres en guise d'offrandes, dans le voisinage de Sîdi 'Ali ou 'Ali, dans le Jbel Ḥedîd

(*Cliché de l'auteur*)

Quelques-uns de ces arbres sont assez loin du marabout, en l'honneur duquel, dit-on, on les accable de ces singulières offrandes. L'arganier est un bois cassant et on ne saurait nouer ses rameaux épineux, mais la signification magique du rite est évidente si on le rapproche de ceux que nous avons étudiés à propos des kerkoûr ; évidente aussi, l'islamisation de cette même coutume conformément au procédé

(1) L'olivier-marabout du cimetière d'El-'Eubbad à Tlemcen en est un bel exemple algérien.

que nous avons vu employer pour les tas de pierres et pour les arbres à chiffons (1).

L'analogie entre le rite des pierres jetées sur les kerkoûr ou apportées auprès des tombeaux et celui des chiffons suspendus aux branches d'arbres est tellement étroite que, de même que les pierres peuvent être placées sur une branche d'arbre, ou amoncelées en tas sacré ou posées sur les murs du marabout, de même lorsqu'il n'y aura pas d'arbres pour suspendre les chelâlîg, et même s'il y en a, on noue les chiffons partout où l'on peut autour du sanctuaire (2) ; on les accroche à la porte (zaouïa de Sîdi 'Ali ben Ḥamdoûch) ; on les attache au bout d'un bâton planté sur le mara-



Fig. 24. — Ex-voto à la fenêtre de Sîdi Ben 'Alîlech, à Tanger
(*Cliché de l'auteur*)

(1) Mannhardt, « Baumkult. », p. 419, a indiqué que charger un arbre de pierres ou en jeter sur lui, peut être un rite de magie sympathique destiné à amener une fructification abondante. Cf Frazer, « Golden Bough », I, p. 38, trad. fr., I, 37, et le curieux passage de Maïmonides cité. Cette croyance peut avoir voisiné avec celle de l'expulsion du mal, toutes deux se traduisant par des rites semblables.

(2) Pour un exemple de chiffons mélangés à des pierres en tas, voy. M. Hartmann, in « Orient. Litt.-Ztg. », XVI, 9, col. 361 seq.

bout-kerkoûr ; à Tin Mêl, le vieux minbar en bois de cèdre, qui est resté tout vermoulu dans une chambre, est décoré de chiffons, morceaux de laine, etc.... Si le sanctuaire est à ciel ouvert, si c'est un kerkoûr, un ḥaouch, une ḥaouîṭa, on fait un nœud avec un chiffon ou un sachet avec du cuir, en mettant dedans de la terre, des cheveux, des rognures d'ongles, etc. (1) et on le laisse sur place. Il n'est pas de



Fig. 25. — Kerkoûr de Sîdi Ḍâher à Casablanca
(*Cliché de l'auteur*)

curieux qui, visitant un marabout dans l'Afrique du Nord, n'ait constaté la présence de ces sortes de nouets.

Pierres jetées, nœuds faits aux branches des arbres, chiffons suspendus, nouets abandonnés dans les sanctuaires, tout cela peut s'expliquer par le transport du mal dans un arbre ou une chose inanimée et ce n'est que plus tard qu'est intervenue l'explication symbolique de l'offrande au saint.

(1) Voy. de nombreux exemples, dans les ouvrages cités de Tylor et de Frazer, des différents objets qui servent ainsi de véhicule aux mauvaises influences ; Trumelet, op. laud., p. 87.

Si l'on met dans un nouet de la terre d'un champ cultivé, que l'on veut voir fertile, c'est que la pensée primitive aurait été de concentrer dans cette petite portion du champ tout ce qu'il peut y avoir de mauvais en lui ; même sens primitif dans l'acte de celui qui, pour se procurer une bonne récolte, porte au marabout un nouet rempli de grains d'orge, ou qui, pour protéger ses troupeaux, va déposer dans le sanctuaire du saint des touffes de laine de ses moutons (1).

Quant aux cheveux et aux ongles, c'est l'usage chez les musulmans, de ne jamais les couper pendant une maladie : ils pensent en effet que tout ce qu'il y a de mauvais dans le corps se porte dans ces parties, principalement dans les ongles (2) qu'ils se coupent toujours avec le plus grand soin. En coupant les cheveux ou les ongles pendant la maladie on craindrait d'enlever au mal ce dérivatif et de provoquer immédiatement une rechute Mais lorsque la santé est revenue, on coupe cheveux et ongles et on les porte en tout ou en partie dans le sanctuaire du marabout : même si on le fait en guise d'ex-voto, d'action de grâce, le caractère magique du rite est indéniable.

Rappellerons-nous ici que la coupe des cheveux a toujours été un rite de purification chez tous les peuples du monde (3)? La première coupe de cheveux des enfants à laquelle les musulmans attachent tant d'importance ('aḳîḳa) a certainement la même signification (4). La coupe régulière des ongles

(1) Cpr Villot, op. laud., p. 217. « C'est là aussi que les femmes dont le sein est stérile, viennent suspendre chaque mois, un débris d'étoffe teint du sang de leur infécondité ».

(2) Cf. René Basset, « Mélusine », t. II, n° 15, 5 mai 1885. Cpr Hubert et Mauss, « Sacrifice », in « Ann. Soc. », II, p. 49, n. 2.

(3) Frazer, « Golden Bough », I, p. 388 ; trad. fr., I, p. 314. Cf Goldziher, « Sacrif. chev. », dans R. H. R., XIV, 1886, p. 51.

(4) Cf infra, p. 348.

et des moustaches est pour les musulmans une obligation fondée sur de nombreuses traditions : plusieurs ḥadit rapportent que cela préserve des maladies, des maux d'yeux et de dents, disent les uns, de toutes les maladies, disent les autres, sauf de celle dont on doit mourir (1) ; de semblables croyances s'observent dans toutes les religions : les exorcistes de l'antiquité croyaient aussi que le mal se réfugiait dans la chevelure, et des bourreaux païens rasaient les cheveux à une jeune chrétienne dans l'espoir d'obtenir son apostasie parce qu'ils pensaient que sa foi était l'œuvre de quelque divinité mauvaise (2). Dans beaucoup de cérémonies religieuses une coupe de cheveux constitue le rite de sortie (3). C'est que le caractère sacré est quelque chose de très semblable à l'impur, en matière religieuse et rien ne ressemble plus à un rite de purification qu'un rite de désacralisation (4).



Toutefois, pour les derniers rites que nous avons examinés, tels que le dépôt dans les marabouts de cheveux, d'ongles, de terre, d'orge, de pierres même, une autre explication que celle de l'expulsion est possible, qui n'est pas contradictoire avec celle-ci, mais qui, bien au contraire, la complète à ce qu'il nous semble de la façon la plus heu-

(1) Voir les recueils de tradition et les livres d'adab : p. ex. « Raḍî d dîn Abou Naṣr, « Makârim el akhlaḳ », p. 21, in f.

(2) Le Blant, « in CR. Ac. Inscr. et B.-L. », 24 août 1888.

(3) Hubert et Mauss, « Sacrifice, dans Ann. soc. », II, p. 95 ; Frazer, loc. cit.

(4) Ces lignes étaient écrites quand a paru l'article documenté de M. Morand, sur les rites relatifs à la chevelure et aux ongles chez les indigènes de l'Algérie, in « Rev. afr. », 2e trim. 1905, qui du reste ne change rien à nos conclusions.

reuse. C'est une croyance partout répandue que les cheveux, les ongles ou une partie quelconque du corps détachée de celui-ci, gardent néanmoins avec lui un lien mystérieux, et la personne à qui on les a enlevés se ressent, croit-on, du traitement qu'on leur inflige : la croyance à la magie sympathique a un caractère universel que les ethnographes ont définitivement démontré. Pour empêcher ces débris de tomber entre les mains d'ennemis qui s'en serviraient à fins d'envoûtement ou d'autres maléfices, l'usage le plus répandu est de les enterrer [(1)] : la religion musulmane a consacré cet usage et des ḥadit nombreux l'ont élevé à la hauteur d'un précepte canonique. « L'homme qui coupe ses cheveux et ses ongles doit les enterrer..., il est d'obligation d'enterrer les cheveux, les ongles et le sang...., lorsque 'Ali ben Ḥocéïn se faisait raser la tête, il ordonnait qu'on enterrât ses cheveux..., etc... » [(2)] La salive peut de même servir à des maléfices fondés sur la magie sympathique : aussi, dans beaucoup de tribus marocaines, on ne crache pas dans une demeure, on crache dans un burnous ou dans sa « jellâba » : je doute fort que des raisons de propreté suffisent à expliquer cette habitude [(3)]. On ne peut se figurer à quel point arrive souvent la crainte des procédés de la sorcellerie : dans certaines contrées de l'Algérie où l'on croit que la cervelle du mulet peut servir à de redoutables maléfices, on n'abat pas un mulet sans que sa cervelle soit brûlée en présence de la « djemâ'a » [(4)].

Mais les pratiques d'envoûtement ont une contre-partie : s'il y a une magie sympathique qui peut nuire, il y en a une

---

(1) Frazer, « Golden Bough », I, 380, trad. fr., I, 306 seq.

(2) « Makârim el akhlâḳ », 22 in pr.

(3) Mouliéras, « Maroc Inconnu », II, p. 322.

(4) Cf Sicard, « Takitount ».

qui peut être utile : si on soumet les cheveux, les ongles, le sang, la salive... d'une personne à une influence bienfaisante, l'état de cette personne s'en ressentira. Or le marabout a sa « baraka », sa bénédiction ; toute tombe même, dès que le culte des morts est pratiqué, a une influence bienfaisante. On doit donc tout naturellement penser que celui qui y portera ses cheveux, ses ongles, ou même un objet quelconque ayant touché son corps et gardant avec lui une affinité mystérieuse, un vêtement, un lambeau d'étoffe ou une simple pierre, pourvu qu'il l'ait touché, on doit penser, disons-nous, que le propriétaire de ces objets verra s'étendre aussi sur lui la protection sacrée sous laquelle il les aura placés (1). Ainsi s'expliquent tout aussi bien que par l'expulsion du mal, les faits que nous avons exposés.

Ainsi l'on croit que les cheveux suspendus aux branches d'un arbre près d'un sanctuaire préviennent de la calvitie (2) ; que la terre d'un champ, que les touffes de laine déposées sur la tombe d'un marabout rendent le champ plus fécond et le troupeau plus prospère. Voici un autre exemple de ce rite, bien typique et tiré de l'orthodoxie musulmane : « Celui qui coupe ses cheveux dans un « ribâṭ » et qui les y enterre ensuite s'assure les faveurs attachées à la qualité de « mourâbiṭ », tant que cette chevelure reste enterrée et ne se corrompt pas » (3).

(1) Frazer, « Golden Bough », I, 380 ; trad. fr., I, 306 ; Tylor, « Civ. prim. », II, 516-517.

(2) Cf Aubin « Maroc d'auj. », p. 320.

(3) Naṣr ben Moḥammed Es-Samarḳandi, « Tenbîh el Ġâfilîn », p. 160, in m. Je dois l'indication de ce curieux passage à M. W. Marçais. La fin de la phrase est obscure et pourrait aussi se traduire : « ...., tant que cette chevelure, qui ne se corrompt pas, reste enterrée ». De quelque façon que l'on traduise, le caractère magique du rite est nettement établi par ce fait que l'heureuse influence de la chevelure cesse dès qu'elle n'est plus enterrée

Ce cas d'offrande et d'enterrement de la chevelure est particulièrement instructif. Il est complexe : il y a là expulsion du mal, purification par la coupe des cheveux d'une part; et de l'autre il y a pour le déposant gain d'une heureuse influence, d'une « baraka » spéciale. C'est donc un rite très semblable au sacrifice tel que Hubert et Mauss l'ont décrit dans leur belle étude et ainsi la théorie de Hartland, d'après laquelle les objets déposés sur une tombe représentent l'union du fidèle avec sa divinité se concilie aisément avec celle de Frazer, pour lequel ce même rite représente seulement l'expulsion du mal : toutes deux sont vraies et se complètent.

D'ailleurs l'expulsion du mal est quelque chose de bien voisin de la magie sympathique. Celle-ci a pour fondement général en effet qu'un phénomène produit un autre phénomène semblable (ainsi le sauvage souffle pour faire venir le vent), ou qu'un corps qui a été uni à un autre corps reste en sympathie avec lui (ainsi lorsqu'on ensorcelle quelqu'un avec les rognures de ses ongles). On peut donc penser que lorsque le sauvage jette une pierre, il accomplit simplement le simulacre d'écarter le mal, ce qui, conformément aux idées des primitifs sur la magie, suffit à l'écarter en réalité. Mais entre la croyance au transfert réel du mal par le véhicule d'une pierre et la croyance à son expulsion par un rite de similitude magique, il y a certainement bien peu de différence dans l'esprit du sauvage ; si nous faisons là une profonde distinction logique, il est probable qu'il n'en fait

dans le ribâṭ. Car, ainsi que nous le verrons plus tard, le ribâṭ est un véritable sanctuaire en même temps qu'un fort pour la défense des frontières. Cpr. Hubert et Mauss, « Sacrifice », loc. cit., p. 39 : « Le sujet qui offre sa chevelure est, par la partie de sa personne qui est offerte, mis en communication directe avec le dieu ». Voy. les références citées dans ce passage.

aucune. D'autre part, enterrer des cheveux, des ongles, une partie détachée du corps d'une personne, c'est évidemment la soustraire aux artisans de maléfices; mais c'est encore par le fait qu'on la met en sûreté, mettre aussi en sûreté, par magie sympathique, le corps de cette personne et il y a là encore une fois confusion dans l'esprit du primitif. Les rites que nous étudions nous paraissent donc complexes, alors qu'ils paraissent probablement à ceux qui les exécutent extrêmement simples, parce que leur esprit est moins délié que le nôtre et ignore les distinctions qui nous paraissent s'imposer.

Il faut ajouter à cela que de nombreux rites semblent s'être développés par pure analogie : par exemple, celui qui consiste à écrire une invocation sur un papier et à l'enfermer dans un tombeau, quand on veut semer la discorde entre deux amants; ou encore celui qui consiste à mettre dans un nouet du sel, de l'orge et du charbon et enfermer le tout dans une tombe pour nouer l'aiguillette (1). Si l'on retire ces préparations de la tombe leur effet disparaît : il s'agit donc là de magie sympathique. Mais si on dépose ces objets dans une tombe, ce ne peut être que par analogie avec les rites que nous avons décrits plus haut, puisque nous avons admis que l'influence du tombeau ou du marabout est essentiellement bienfaisante : ce ne serait donc que par une déviation de la croyance primitive qu'on en viendrait à chercher par ce moyen à nuire à autrui.

(1) Sicard, « Takitount ». Voici encore un rite curieux cité par Sicard; il s'agit bien de cheveux, mais il n'y a pas de tombeau; pour se faire aimer d'une femme, on se procure de ses cheveux, on fait écrire un talisman, et on suspend le tout à une branche d'arbre. Chaque fois que le vent agite le petit paquet, le cœur de la femme palpite à l'unisson et s'emplit d'amour pour l'heureux bénéficiaire du charme.

Hubert et Mauss ont montré que le sacrifice typique, celui dans lequel le sacrifiant se purifie du mal et se charge d'autre part d'un caractère sacré, en proportions égales, n'est presque jamais réalisé : habituellement l'un des deux courants, pour employer leur expression, prédomine sur l'autre. Ainsi en est-il dans les sacrifices de purification et dans les sacrifices de consécration : de même dans le cas qui nous occupe, tantôt l'expulsion du mal prévaut sur l'acquisition du bien, tantôt c'est le contraire qui se passe. Il y a des cas où le rite est un rite d'expulsion pure : par exemple, le jet de pierres dans le kerkoûr des cols de montagne; l'ablution peut aussi n'être qu'un rite de ce genre. Le fait de cracher, si commun dans les rites magiques, a souvent le même caractère (1). D'autres fois le rite ne représente que l'acquisition d'une qualité : c'est un rite de sacralisation; il en est ainsi dans le cas du fidèle qui lance une pierre au chérif pour la reprendre quand elle l'a touché (2); ou dans le cas de celui qui avale la salive d'un marabout (3) ; ou l'eau de ses ablutions (4) ; et d'une façon générale dans le culte des reliques.

---

(1) Sur l'action de cracher en magie voy. les références données par Frazer, « Golden Bough », I, 384, n. 3; trad. fr., I, 316, n. 8.

(2) Cf. supra, p. 87.

(3) Quand le chérif d'Ouezzân vient en tournée en Algérie on lui présente les enfants pour lesquels on rêve quelque avenir brillant, devenir cadi, par exemple. Il leur fait ouvrir la bouche et lance un crachat dedans, en disant : « Teḳra, in châ' Aḷḷâh ». Beau sujet d'indignation pour les modernes hygiénistes ! C'est d'ailleurs un rite d'initiation très répandu dans les confréries; les exemples seraient innombrables à donner. Pour un exemple ancien, voy. Bekri, « Afr. sept. », trad. de Slane, p. 312.

(4) « Pour amener la stérilité, les femmes, lorsqu'elles ont leurs menstrues, prennent de leur sang, le mélangent avec de l'argile et une herbe connue d'elles seules. Le tout est enterré : la fécondité reparaît si cette préparation est remise à jour, soit par la femme soit par toute autre

Il reste une question : que devient le mal dans le rite d'expulsion ? Nous voyons que dans le rite d'acquisition le bien provient de l'ancêtre, du marabout, de l'homme-dieu et qu'il se fixe dans celui qui accomplit le rite. Mais lorsque le mal est expulsé et que l'auteur du rite est purifié par cela même, que devient le mal ?

Dans le cas du rjem, des chiffons suspendus, des nœuds faits aux arbres, le mal est immobilisé dans la pierre, dans le chiffon, dans le nœud : si on les touche il s'échappe, redoutable pour celui qui l'a ainsi délivré. Dans le cas de l'arbre en particulier, on doit penser qu'il est absorbé et détruit par l'esprit de la végétation. Les végétaux ont toujours paru un excellent dérivatif ; voici à cet égard un ḥadit bien curieux : « Le Prophète passa près de deux tombes dont les habitants subissaient des tourments...... Il prit une branche de palmier verte, la cassa par moitié et planta chacun des morceaux sur une des tombes. « Pourquoi agis-tu ainsi, ô Envoyé de Dieu ? » lui demanda-t-on. — Dans l'espoir, répondit-il, qu'ils éprouveront quelque soulagement tant que ces branches ne seront pas desséchées » Les commentateurs n'ont naturellement pas compris et ont fait des efforts curieux pour expliquer cet acte du prophète, prétendant qu'un tel rite lui était particulier et que les morts bénéficiaient ainsi de sa bénédiction ; ou bien que toute chose vivante proclamant la louange de Dieu, les végétaux attirent ainsi, tant qu'ils vivent, la bénédiction sur les tombes où ils poussent (1)....

---

personne ». (Sicard, « Takitount »). Cf. suprà, p. 97, n. 1. Ici comme toujours les deux explications par l'expulsion du mal et par la magie imitative se présentent concurremment.

(1) Bokhârî, trad. Houdas et Marçais, I, p. 439 ; comment. de Ḳasṭellânî, I, p. 453, in f., 454. Cpr Chauvin, « Bibl. Ar. », V, p. 51.

Dans le cas du sacrifice, il est bien établi que le mal se dissipe en même temps que s'exhale le souffle de la victime : aussi celle-ci doit-elle souffrir [1]. Le mal se réfugie aussi dans certaines parties de la victime, en particulier le sang, les plumes, parfois aussi les os et les entrailles [2]. Aussi d'habitude les victimes sont saignées un peu à l'écart du sanctuaire et les plumes soigneusement balayées. Au marabout de Sidi Ya'ḳoûb, à Tlemcen, sanctuaire antique entre tous [3], les plumes sont réunies en tas au milieu de l'aire où le « moḳaddem » lui-même égorge les victimes ; elles ne doivent pas être jetées ailleurs. Elles y restent jusqu'à ce que le vent les disperse, nous semble-t-il ; jusqu'à ce que les esprits qui se rassemblent là pendant la nuit les fassent disparaître, nous affirma le vieux moḳaddem que nous interrogions. Souvent on désigne l'endroit où on repousse les plumes sous le nom de « beït-er-rîch », la *chambre des plumes*.

Dans le cas de simple offrande à un marabout, dépôt sur la tombe d'un objet qui ne se consomme pas, comme une pierre, ou remise au descendant du saint habitant les lieux d'une somme d'argent, on est fondé à croire que le marabout mort à la vie de ce monde, ou son descendant encore vivant

---

(1) Entre autres nombreux textes, cf. Frazer, « Golden Bough », I, p. 135-136 ; trad. fr., I, p. 143 : « La victime doit hurler et se tordre, pour qu'on soit sûr que le mauvais esprit y est entré ».

(2) Cf. supra, p. 87.

(3) Sur le sanctuaire de Sidi Ya'ḳoûb, voy. W. et G. Marçais, « Mon. de Tlemcen », p. 336 seq. Il y a là une accumulation de cultes antiques bien curieuse, depuis l'olivier sanctuaire jusqu'à la coupole classique. « Sous chaque olivier, nous disait le vieux moḳaddem, il y a de nombreux saints enterrés ; il y en a en tout 555, mais on ne connait pas leurs noms ! » On montre aussi l'empreinte des pieds de Sidi Ya'ḳoûb, près du ruisseau où il faisait ses ablutions.

prennent à leur compte la souillure dont le croyant veut se purifier. Car dans la doctrine musulmane l'aumône est avant tout une purification ; la dîme ou « zakât » qui est essentiellement une purification comme son nom l'indique (la racine « zakâ », signifie être pur) est conçue avant tout comme une offrande et une aumône. Ainsi le marabout, selon la croyance primitive plus tard déformée dans des sens divers, prendrait pour lui le mal dont le fidèle veut se débarrasser. On voit comme nous nous rapprochons ici des idées de rédemption et de sacrifice du dieu. Divers faits peuvent être invoqués à l'appui de cette manière de voir.

C'est d'abord la théorie mystique du « ṙaouṫ » : on sait que les musulmans appellent ainsi le grand saint, le *pôle* de chaque époque qui partage avec d'autres saints moins élevés en dignité le privilège d'assumer sur son corps pour en délivrer ses semblables les maux qui affligent l'humanité. Cette croyance, qui n'a jamais pris place sous sa forme complète dans la stricte orthodoxie est cependant fort répandue (1). Je rappellerai encore ici les exercices sanglants des Aïçâoua et les blessures qu'ils se font : il semble bien

(1) Voy. à ce sujet Bargès, « Cidi Abou Médien », p. III ; Rinn, « Marabouts et Khouan », p. 54 ; je dois dire que la théorie du ṙaouṫ, assumant tous les maux de ses contemporains, ne se trouve pas à ma connaissance, dans les ouvrages de mysticisme courants chez nos indigènes. On n'y relève que de vagues allusions, comme par exemple dans un passage maintes fois reproduit des Taʿrîfât de Djordjâni. Cf. Blochet, « Esotérisme musulman », dans « Journ. Asiat. », XX, 1902, p. 58 seq. et les références qu'il donne ; aussi Arnaud, « Etude sur le soufisme », par Cheikh ʿAbdelḥâdi, dans « Rev. Afr. », XXXI, 1887, p. 386 n. Pour une observation contemporaine d'un saint reconnu comme ṙaouṫ par le peuple à notre époque et supposé chargé de tous les maux de ses contemporains, voy. Féraud, « Ferdjioua et Zouâṙa », dans « Rev. Afr. », XXII, 1878, p. 364 et n.

qu'encore dans ce cas, il y ait expulsion du mal, sinon par la mort, du moins par l'effusion du sang et la souffrance physique ; cela est particulièrement sensible dans le cas où ces sectaires se rendent, sur la demande de la famille, au chevet d'un malade et s'y livrent à leurs pratiques sauvages, dans le but de guérir le patient (1). Le corps des saints qui devient ainsi réceptable de maux n'est du reste pas semblable à celui du commun des mortels : une singulière croyance fort répandue est que « la chair des saints est empoisonnée (2) ». Nous sommes persuadés que lorsque l'enquête sur le folklore du Nord de l'Afrique sera plus avancée, on découvrira des preuves certaines que, dans l'esprit de la masse, les saints guérissent en prenant à leur charge le mal de celui qui les implore : pareille croyance a déjà été constatée dans le folklore européen (3).

Enfin ce qu'on appelle l'intercession des saints, « chefâ'a », dont la théorie sert à légitimer le maraboutisme dans l'Islâm, pourrait bien n'être en définitive que la prise en charge par le saint de la faute qu'il s'agit d'expier. A la vérité nous avouons n'être pas assez renseignés sur la doctrine de la chefâ'a chez les musulmans : les livres de théologie semblent ne mentionner que l'intercession qui aura lieu au jour du jugement dernier ; les livres de 'adab, d'autre part, ne parlent de l'intercession que comme d'une vertu purement sociale (4). Mais la dogmatique chrétienne peut à cet égard nous fournir quelques suggestions : dans le

(1) Cf. Rinn. « Marabouts et Khouans », p. 331.

(2) El Kettâni, « Salouat el Anfâs », I, p. 10, donne de cette croyance une interprétation métaphorique.

(3) Voy. p. ex. Pérot, dans « Rev. Trad. pop. », XVIII, N° 6, juin 1903, p. 301.

(4) Rappelons ici que la fête des Sacrifices s'appelle aussi : « ech Chaf'ou ».

dogme catholique, en effet, l'intercession appartient aux saints comme aux anges. C'est à Grégoire-le-Grand que revient le mérite d'avoir le premier coordonné la doctrine de l'intercession des saints en la rapportant au pouvoir intercesseur qu'a le Christ par son mérite. Mais il est remarquable que dans les anciens pères de l'église, l'intercession s'entendait surtout des martyrs, et il semble bien qu'ici l'idée de sacrifice sanglant encore était prédominante : le martyr intercesseur était ainsi une victime de purification et d'expiation pour la communauté chrétienne (1). La messe catholique où se renouvelle le sacrifice de Jésus-Christ est, au moins à un point de vue, une expiation et une purification et l'Eglise définit la justification du pécheur : l'application des mérites de Jésus-Christ, qui est mort pour nous, par l'infusion de la grâce sanctifiante (2). Ce n'est pas un mince sujet de méditation pour le penseur que de voir, jusque dans les doctrines les plus sublimes de la religion d'amour, se perpétuer les vieux cadres où le sauvage moulait sa pensée rudimentaire : transfert du mal, magie sympathique, offrande expiatoire, sacrifice, intercession, justification, toutes ces doctrines de la plus naïve à la plus élevée nous apparaissent maintenant comme reliées ensemble et comme se succédant par une lente évolution sans jamais s'opposer les unes aux autres.

3. L'Oum er Rbîâ ; Azemmoûr.

Nous arrivons au bord de l'Oum er Rbîâ (régulièrement « Oumm-ar-Rabî' »), vers trois heures et demie. Son nom

(1) Voy. notamment Origène, Exh. Mart., passim.

(2) « Christi sanctissimæ passionis merito per spiritum sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus ». (Conc. de Trente, Sess. VI, De justif.).

signifierait, si l'on en croit l'explication courante, « la mère des pâturages » ou « la mère du printemps », explications, en somme, aussi peu satisfaisantes l'une que l'autre. Suivant la phonétique magribine, le mot se prononce dans le dialecte marocain : « morbêâ », comme l'orthographie fort bien Weissgerber ; Léon l'appelle Ommirabih, Marmol Umarabea, Mouette Marbea, Höst Omarbà, Ali-Bey Morbèa et Th. Fischer, après Chênier et Lemprière, Morbeya. Quant à nous, nous avons conservé l'orthographe régulière, bien qu'en principe, nous nous soyions fait une loi de toujours adopter l'orthographe conforme à la phonétique de la langue parlée ; mais le nom d'Oum er Rbîâ est presque classique parmi les géographes (1).

L'Oum er Rbîâ coule impétueusement dans un lit resserré, mais que l'on sent profond ; avec son eau, troublée par les argiles arrachées aux berges d'amont, il donne vraiment l'impression d'un maître fleuve. Sur la rive opposée, les murs des vieilles constructions portugaises d'Azemmoûr tombent à pic sur la rivière où leur base noirâtre semble plonger ; le haut des murailles est blanc et des centaines de cigognes se pressent sur le sommet. Trois grandes barques servent à traverser le fleuve et nous nous dirigeons vers l'em-

(1) Weissgerber, dans « La Géographie », 15 mai 1902, p. 321, pense que le mot « Morbêâ » est un nom berbère, Cette opinion ne nous semble guère soutenable. « Morbêâ » est typique comme exemple de déformation de la langue régulière dans le dialecte. D'ailleurs, l'ancien nom berbère du fleuve nous est donné par El Bekri, p. 154 du texte et 351 de la traduction, sous la forme de « Ouâd Ouansifen ». Il faut observer que « Ouansifen » est le pluriel en annexion d'un singulier « ansif », dont le féminin ou le diminutif serait « tansift », nom de la rivière qui passe à Merrâkech et se jette dans l'Océan entre Mogador et Saffi. Cependant le texte d'El Bekri ne peut s'appliquer à l'Ouâd Tensift. La signification d'un mot berbère tel que « ansif », est inconnue des berbérisants.



Fig. 26. — Azemmoûr vu de la rive droite de l'Oum er Rbîâ
(Cliché de M. Brives)

barcadère qui, vu la rapidité du courant, est situé bien en amont de l'endroit où l'on met pied à terre. Là, dans un désordre incroyable, le désordre propre à toutes les foules musulmanes, se pressent bêtes et gens, une douzaine de caravanes qui attendent leur tour; et l'attente est souvent longue, car l'embarquement des chevaux, des mulets, des chameaux surtout, est difficile à opérer sans aucun matériel, au milieu de la confusion, des cris des muletiers et des chameliers qui, naturellement, veulent tous commander à la fois. Joignez-y les discussions violentes

qui s'élèvent entre eux au sujet du prix, chacun cherchant à tromper l'autre, les cris des bêtes et les hurlements que les conducteurs poussent pour les exciter, et vous aurez une idée de cette scène bruyante et mouvementée, cependant que l'oued, dans son cadre sauvage, continue à rouler ses ondes rapides et silencieuses.

Pendant longtemps, les cartes ont dessiné le cours de l'Oum-er-Rbîâ comme à peu près rectiligne dans toute sa partie inférieure qui sert de frontière entre les Châouia et les Doukkâla. Ce n'est que dans ces dernières années que MM. Weissgerber et Th. Fischer (1) en ont à peu près dessiné le cours et montré qu'il est extrêmement sinueux, au point de décrire des méandres comparables à ceux de la Seine dans sa basse vallée. M. Fischer a pu placer, à titre de comparaison, à côté de la boucle de Bou l'Aouân, la boucle de la Moselle à Marienbourg.

A Bou l'Aouân, à plus de 60 kilomètres de son embouchure, l'Oum er Rbîâ décrit en effet un S dont une des boucles est presque fermée ; au milieu de cette boucle se dresse sur une haute colline une vieille casba de laquelle on peut contempler la vallée sauvage, tortueuse et encaissée dans laquelle le fleuve coule rapide et trouble. Lorsqu'il a plu ses eaux sont presque rouges, et du haut des bordj crénelés de la forteresse, c'est un étrange paysage que l'on a sous les yeux : ces vastes ruines, les pentes abruptes de la montagne, les espaces déserts qui bornent la vue, les lacets du torrent aux flots sanglants et tumultueux, tout cela

(1) Th. Fischer, « Wissentsch. Ergeb. einer Reise in Atlas-Vorland », p. 105 seq.; « Meine 3e Forschungsreise im Atl.-Vorl. », p. 104 seq.; Weissgerber, « L'Oum er Rebîâ », dans « La Géographie », 15 mai 1902.

forme un spectacle plein de grandeur et de tristesse [1]. Le fleuve est si bien replié sur lui-même que lorsqu'on arrive des Doukkâla, on croirait que Bou l'Aouân est sur l'autre rive, chez les Châouia ; et de fait, des cartographes ont commis cette erreur. C'est que la vallée étroite de l'Oum er Rbîâ est une véritable trouée, un « Durchbruchsthal », creusée à travers le plateau hercynien ; si le fleuve s'attarde, comme la Seine, en capricieux méandres, il n'arrose point comme elle une vallée large et fertile ; sa vallée et son lit, c'est presque la même chose ; les rebords rongés du plateau étreignent partout son cours, à tel point qu'à une centaine de mètres, on ne soupçonne point l'existence d'un fleuve. Les eaux de l'Oum er Rbîâ seraient capables de fertiliser une vaste région et pourtant elles passent au milieu de ce plateau tantôt fertile, tantôt désolé, mais toujours peu arrosé, sans y porter la féconde humidité qui en ferait une des terres les plus riches du monde [2].

Les affluents que reçoit l'Oum er Rbîâ dans sa traversée des plateaux subatlantiques, n'augmentent guère son débit car ce ne sont que des oueds âpres et étroits, torrents pendant quelques jours de l'année, la plupart du temps sans eau. Partout le fleuve est difficile à franchir, car partout il est profond et on n'y trouve jamais moins d'un mètre d'eau dans la saison la plus sèche ; partout aussi, le courant est violent : à Bou l'Aouân, ce sont de véritables rapides ; de Mechra' ben Khallou à la mer, c'est-à-dire dans

---

(1) Weissgerber, « loc. cit. », p. 31, donne aussi une vue de la vallée. Sur Bou l'Aouân, voy. encore Th. Fischer, « loc. cit. » avec aussi une vue générale du château, p. 107, cf infra, p. 216 seq.

(2) Renou, « Descr. Maroc », identifie le « bourg d'Oum-Rabîâ » d'Idrîci, « Descr. Afr. et Esp. », trad. Dozy et de Goeje, p. 81, avec Bou l'Aouân.

sa course à travers le plateau, il y a 150 kilomètres, pendant lesquels le fleuve descend de plus de 275 mètres. Aussi la navigation de l'Oum er Rbîâ, rendue possible par la profondeur de l'eau rencontrera-t-elle un obstacle dans la force du courant, qui n'est pas moindre, selon les estimations des auteurs que nous avons cités, de 3 nœuds 1/4 à l'heure [1].

Pour les voyageurs marocains, la traversée de l'Oum er Rbîâ est toujours une grosse question ; il est vrai qu'à Azemmoûr et à Mechra' ben Khallou, des bacs permettent cette traversée presque en tout temps, mais il faut ajouter que ceux de cette dernière localité sont fort défectueux, et partout ailleurs les gués sont difficiles. Pour les franchir, on se sert habituellement de radeaux ou « ma'diya » formés par l'assemblage de quelques poutres que soutiennent des outres gonflées d'air. Il y a de ces « ma'adiya » un peu partout, le long du fleuve. Au village de Bou l'Aouân qui est bâti sur les deux rives, les habitants sont obligés de passer à la nage à chaque instant, soit pour se visiter les uns les autres, soit pour aller vaquer à leurs travaux ; ils ont coutume de porter sur leurs épaules deux outres en peau de mouton gonflées ; ont-ils besoin de passer l'eau, ils retirent leur vêtement, le mette sur leur tête et s'appuyant sur les deux outres que réunit une corde, ils passent à la nage le fleuve qui est en cet endroit resserré et profond. L'usage de la « ma'adiya » a frappé les voyageurs européens peu nombreux qui ont visité Bou l''Aouân et laissé une relation de leur voyage. De ce nombre est le Français de Chênier, chargé des affaires du roi auprès de l'empereur du Maroc, qui visita Bou l'Aouân, en septembre 1781 : « Auprès de ce château, dit-il, il y a un

(1) Pour plus de détails, il faut voir les travaux déjà cités de Th. Fischer et de Weissgerber. L. de Campou, « Un empire qui croule », p. 200-202, donne aussi quelques détails sur l'Oum er Rbîâ.

village ; on en voit un autre avant de passer la rivière, qui contiennent chacun environ deux cents maisons ou masures couvertes de chaume, bâties en éclats de pierres, placés les uns sur les autres, à sec et sans ciment.... La situation isolée de ce château exposé à tous les vents et l'aridité du vallon où il se trouve, inspirent une sorte d'horreur.... Au passage de cette rivière, on n'a pour tout bac qu'un radeau qu'on compose à l'instant d'outres pleines de vent attachées à des roseaux avec des cordonnets faits de feuilles de palmiste ; plusieurs Maures à la nage soutiennent et aident de leurs épaules ce frêle radeau que la rapidité des courants fait dévier d'un mille dans un instant ; on transporte sur ces



Fig. 27. — Passage de l'Oum er Rbîâ sur des outres à Bou l'Aouân
(*Cliché de l'auteur*)

radeaux, les voyageurs et leurs effets, et les bestiaux, chassés par les muletiers, passent à la nage. En septembre

1781, les eaux étant basses, à cause des chaleurs, je passai à gué cette rapide rivière, ce qu'on n'avait pas fait depuis vingt-cinq ans (1) ». Les choses ne se passent pas autrement aujourd'hui et les occasions de traverser à pied l'Oum er Rabîâ, sont tout aussi rares qu'autrefois. Les sultans du Maroc ont à plusieurs reprises, cherché à mettre en communication les deux rives de l'Oum er Rbîâ ; dans son cours supérieur, un pont les réunit à Ḳaṣba Tâdla. Il paraît qu'il y en avait un autre à Mechra' el Ḳanṭra, à la limite des Reḥâmna (2) ; à Mechra' el Kerma, près de Bou l'Aouân de nombreuses pierres taillées sont restées gisant près de l'endroit le plus resserré du fleuve, attestant qu'on avait voulu faire là un ouvrage d'art ; sans doute, ce pont était nécessaire à l'époque ou Bou l'Aouân, forteresse d'une grande importance stratégique, était encore occupé (3), mais l'exécution en eût été rendue difficile par la rapidité du courant ; à notre époque

(1) Chênier, « Recherches histor. sur les Maures », III, p. 76-77. Lemprière, « Voy. dans l'Empire du Maroc », rapporte qu'il passa à son tour à Bou l'Aouân en février 1790 (trad. Ste-Suzanne, p. 341-343), ; Bou l'Aouân semble n'avoir été ensuite revu par des voyageurs européens que plus d'un siècle après. MM. Th. Fischer, G. Kampffmeyer et Weissgerber y séjournèrent du 1er au 3 avril 1901. G. Kampffmeyer a laissé une intéressante relation de ce séjour dans ses « Reisebriefe aus Marokko » (31 mai N° 249, lettre du 10 avril) ; j'y campai à mon tour le 9 et le 10 juin de la même année ; en 1902, les capitaines Larras et Brémond, et M. Brives, passèrent aussi à Bou l'Aouân (Brives, « Le Maroc occidental », dans « Soc. Géogr. Alger », 1902, p. 340). On passait déjà le fleuve sur des outres au temps d'El Bekri, p. 341. Cpr J. de la Faye, « Rel. voy. Réd. Capt. », p. 208.

(2) Weissgerber, « loc. cit. », p. 324. Le pont des Tâdla a, au dire d'Erckman, « Maroc moderne », p. 65, cent cinquante mètres de long sur deux de large.

(3) Il l'était encore du temps de Lemprière, op. laud., p. 341.

ce sera un jeu pour notre industrie de jeter là un pont d'une seule arche.

A Azemmoûr, le service des bacs est relativement bien organisé, mais il y a souvent beaucoup d'encombrement, la route étant une des plus fréquentées du Maroc. Ainsi en était-il lorsque nous nous présentâmes et si nous eussions dû attendre notre tour, nous étions menacés de ne passer qu'au coucher du soleil ; mais, en pays musulman, la ressource de la faveur et de la corruption ne fait jamais défaut ; quelques mots aux bateliers et la promesse d'une gratification supplémentaire suffisent pour qu'aussitôt ils écartent brutalement



Fig. 28. — Débarquement au pied des remparts d'Azemmoûr, après la traversée de l'Oum er Rbîâ

(*Cliché de M. Brives*)

tout le monde afin de nous laisser passer les premiers au mépris de toute équité. Ces bateliers sont des fonctionnaires

du makhzen qui a monopolisé le passage de la rivière en barque. L'oued, à l'endroit où nous le passons peut avoir, en ce moment, cinquante à soixante mètres de large, le débarquement s'opère au pied des vieilles murailles que nous longeons en montant pour arriver à une des portes de la ville.



Fig. 29. — Chemin descendant d'Azemmoûr à l'Oum er Rbîâ
(*Cliché de l'auteur*)

Comme toutes les cités musulmanes non commerçantes, Azemmoûr est triste à visiter : partout des constructions délabrées et des ruines, mais il y a tellement de murs d'un blanc éclatant que cela rachète toute cette pauvreté. Le marché a une couleur étonnante : contemplé de loin avec le haut quartier de Moûlaye Bou Cha'îb comme fond, il forme un tableau d'une grâce toute spéciale où dans une lumière vive mais simple, le repos se marie au mouvement et le

silence au bruit de la façon la plus naturelle car tout semble ici baigner dans une atmosphère d'apaisement.

Azemmoûr est une des rares villes de la côte que l'infidèle n'a pas encore souillée de sa présence ; un seul Européen y demeure, et nous le rencontrons sur le marché : grand, blond, en veston et guêtré ; en passant près de lui, nous portons la main à notre chapeau pour le saluer, mais il tourne la tête afin de n'avoir pas à répondre à notre salut. C'est un missionnaire évangélique, il vient ici prêcher l'amour du prochain (1).

Azemmoûr est pleine encore de souvenirs historiques ; ses murailles sont des murailles portugaises ; elles circonscrivent ce qu'on appelle la « mdînâ » ; c'est-à-dire la ville proprement dite. Cette « mdîna » a trois portes qui donnent dans le surplus de l'agglomération urbaine : Bâb el Mellâḥ, Bâb el Ouâḍ, Bab el Mdîna ; la casba, composée de vieux bâtiments portugais est incluse dans la mdîna. Autour de celle-ci s'étend le restant de la ville que l'on appelle la « zâouia », à cause de Moûlaye Bou Cha'îb qui se trouve au sommet. Vers l'Est, perpendiculairement à l'Oum er Rbîâ, le fossé portugais est bien conservé. En dehors de l'enceinte portugaise se trouve une enceinte plus ancienne et qui est tout à fait ruinée ; il en reste encore un bordj debout du côté du fleuve. C'était, nous dit-on, l'enceinte de l'ancienne ville ; les Portugais l'auraient trouvée beaucoup trop grande et en auraient fait une nouvelle en dedans. Il est probable qu'ils déplacèrent en partie la ville ; une très

---

(1) A mon second passage à Azemmoûr, j'y ai séjourné deux jours sans opposition ; le gouverneur de la ville me donna un logis. Th. Fischer, semble donc exagérer un peu lorsqu'il dit que le séjour n'y est permis à aucun Européen (« Meine Dritte Forschungsreise », p. 122). Mais il est certain que l'Européen y est peu sympathique.

vieille construction en dehors de l'ancienne enceinte semble se rapporter à la même époque qu'elle.

Les environs immédiats de la ville sont charmants : de jolis chemins se poursuivent au milieu des jardins qu'arrosent de nombreuses norias mues la plupart par des chameaux. La population est plutôt hostile : les « in'al boûk » (maudit soit ton père !), retentissent volontiers autour de l'Européen et bien que la sécurité soit parfaite, la promenade dans ces conditions est peu agréable. J'ignore si les habitants ont toujours des mœurs aussi dissolues qu'au temps de Léon, mais ils sont certainement très fanatiques.



Fig. 30. — La casba d'Azemmoûr : les cigognes

(*Cliché de l'auteur*)

Azemmoûr est habitée par une infinité de cigognes ; le soir elles se posent par milliers sur les murailles et sur les tours de la vieille ville portugaise. Sur ces antiques monu-

ments, cet oiseau triste donne au paysage un cachet inoubliable ; quand le soleil tombe et que la ville devient, si c'est possible, encore plus silencieuse que dans le jour, ils emplissent l'atmosphère du bruit sinistre de leurs claquements de bec.

Le patron religieux de la ville est Moûlaye Bou Cha'îb et c'est par le nom de ce saint que les musulmans désignent le plus souvent la ville d'Azemmoûr. Ses « menâḳib », c'est-à-dire sa biographie apologétique, existent ici. Malgré nos efforts, nous n'avons pu nous en procurer un exemplaire, mais on ne tarit pas autour de nous sur les miracles du saint. En voici un, entre autres : un Arabe, qui était estropié des pieds, avait consulté tous les médecins et n'avait pu se guérir ; il se fit transporter à Moûlaye Bou Cha'îb et là, ô surprise, lui qui avait toujours été très ignorant, se mit tout d'un coup à réciter des vers en l'honneur du saint. Pendant qu'il chantait, la coupole se fendit avec fracas. A ce moment, il eut peur et sauta sur ses pieds : il était guéri. La fente de la coupole existait encore il y a peu de temps ; on l'a réparée, mais on en voit encore les traces.

On rapporte, nous raconte encore un interlocuteur complaisant, que Sîdi Ben Dâoûd, patron des Ouled Sîdi Ben Dâoûd, tribu des Châouia, et Moûlaye Bou 'Azza du Ṙarb, étaient, avant de s'être sanctifiés, de grands coupeurs de routes. Quand ils voyaient venir un ou deux voyageurs seulement, Ben Dâoud se couchait sur le chemin, se couvrait d'une étoffe et Bou 'Azza disait aux passants que leur malechance avait conduits par là : « Cet homme vient de mourir, aidez-moi à le porter jusqu'au douar voisin ». Il menait ainsi le voyageur dans un endroit bien isolé et là le mort se réveillait à propos pour aider son complice à accomplir leur forfait. Or, un jour il advint qu'ils s'attaquèrent ainsi à

Moûlaye Bou Cha'ìb qui voyageait seul. Comme Bou 'Azza lui demandait de l'aider à porter le mort, Moûlaye Bou Cha'ìb répondit : « Voyons d'abord s'il est bien mort ». Bou 'Azza leva alors la couverture, mais il recula aussitôt d'horreur en voyant que le corps de Ben Dâoûd était déjà rongé par les vers. A partir de ce jour, Bou 'Azza devint le serviteur de Moûlaye Bou Cha'ìb. Celui-ci le mena près d'une « daya » (étang, mare, simple flaque d'eau), et lui ordonna de l'attendre. L'autre attendit ainsi pendant un an sans changer de place, si bien qu'il lui poussait de la mousse sur les épaules ; il ne mangeait que les petits brins d'herbe qui croissaient à ses pieds. Au bout d'un an, Moûlaye Bou Cha'ìb revint et, satisfait de l'obéissance de son nouveau disciple, il l'emmena avec lui à Azemmoûr où ils vécurent ensemble. De nos jours, ajoute notre informateur, on vénère Sîdi Ben Dâoûd parce qu'il reçut la mort par la volonté de Moûlaye Bou Cha'ìb et Moûlaye Bou 'Azza parce qu'il fut son disciple.

Je donne du reste cette légende relative à Sîdi Ben Dâoûd sous réserves et j'en laisse la responsabilité à mes informateurs, car les hagiographes de profession parlent bien différemment de Sîdi Moḥammed ben Dâoûd ech Châoui, l'ancêtre éponyme des Oulâd Sîdi Ben Dâoûd (1) et célèbrent ses vertus. Il vécut avec le cheïkh Abou l Ḥaçan 'Ali ben Ibrâhîm, comme lui originaire des Oulâd Bou Zîn et ils furent enterrés ensemble. Ils s'étaient prédits mutuellement, en paroles de poésie vulgaire qu'ils se chantèrent l'un à l'autre, l'instant de leur mort. C'est également en chantant,

---

(1) Moḥammed el Mehdi, « Moumti' el 'asmâ' », cah. 6, p. 6, dit qu'il est enterré dans les Tâdla, tandis que Ibn 'Asker, « Daouḥat en nâchir », p. 70, dit qu'il est dans le Tâmesna. Ben Dâoûd mourut vers 940 de l'Hég.

du reste, que Sîdi Ben Dâoûd se rencontra avec un de ses confrères en sainteté de l'époque, Sîdi Raḥḥâl el Koûch qui vint des environs de Merrâkech, pour le voir. Dans son voyage, Sîdi Raḥḥâl avait trouvé l'Oum er Rbîâ grossi par les crues, et c'est aussi en récitant une poésie qu'il avait obligé le fleuve à s'entr'ouvrir et à laisser un chemin complètement sec par lequel passa le noble voyageur et ses compagnons [1]. C'était plus commode que la ma'dia de Bou l'Aouân ou que les bachots de Mechra' ben Khallou.

Azemmoûr, nous l'avons vu, est la terre classique des « moudjâhidîn » ou martyrs de la guerre sainte, qui sauvèrent l'Islâm magribin en rejetant à la mer les mécréants. Ce ne fut pas sans une longue alternative de succès et de revers. Un de leurs échecs les plus cruels fut l'affaire de l'enlèvement des trois marabouts. Les Portugais avaient évacué Azemmoûr en 1545 ; le chérif de Merrâkech hésitait à l'occuper car les Portugais tenaient toujours Mazagan où commandait un vaillant capitaine du temps, Louis de Lorero. Une troupe de musulmans à la tête desquels se trouvaient trois marabouts célèbres de l'époque, s'offrit à occuper Azemmoûr. C'était d'abord Abou Moḥammed 'Abdallah ben Sâci, originaire des Oulâd bou Sbâ' et dont la zaouia existe encore aujourd'hui près de Merrâkech, au bord de l'Ouâd Tensift, à quelque vingt kilomètres de Merrâkech, sur la route de Tâmellâlt [2]. C'est dans cette zaouia que se réfugia, en 1543, le chérif Abou l'Abbâs, détrôné par son frère

(1) « Moumti' el 'asmâ' », loc. cit., biographie de Sîdi Raḥḥâl (mort vers 950 de l'Hég.).

(2) Ibn 'Asker, « Daouḥat en nâchir », p. 80 ; Moḥ. el Mehdi, « Moumti' el 'asmâ' », cah. 10, p. 6 ; Aḥmed ben Khâled es Slâoui, « Kitâb el Istiḳṣa », III, p. 9, p. 41. Sîdi Ben Sâci mourut en 961 de l'Hég.

Mohammed ech Cheïkh ; c'est près d'elle qu'eut lieu l'entrevue solennelle des deux frères, après laquelle Abou l'Abbâs abandonna définitivement ses prétentions à l'empire et se retira au Tafilèlt (1). Le deuxième marabout était le fameux Abou Mohammed 'Abdallah el Koûch, qui repose aujourd'hui au Djebel Za'brân, près de Fez, du côté de la porte de Bâb el Guîça (2), et dont la fille, morte aussi en odeur de sainteté est enterrée à Merrâkech, près de la Koutoubia ; il était préposé à la cuisine d'un autre célèbre santon et les recueils biographiques donnent à ce sujet des détails singuliers. Enfin, le dernier marabout était Sîdi Abou 'Adallah Mohammed Kânoûn, des Oulâd Mṭâ', tribu du Ṙarb (3). Léon l'Africain le rencontra à Amismiz, au sud-ouest de Merrâkech (4). Ces trois marabouts s'enfermèrent dans Azemmoûr avec leurs troupes et un grand nombre de musulmans ; mais Louis de Lorero, dans une rapide sortie de nuit se porta sur Azemmoûr, surprit la ville, la pilla et fit prisonniers les trois marabouts. Ceux-ci durent composer pour leur rançon qui fut fixée à vingt-deux mille ducats ; en attendant qu'ils pussent la payer, ils durent laisser leurs enfants en ôtage. Revenus à Merrâkech, « ils furent bien receus du Roy lequel ils supplièrent leur vouloir accorder une permission de pouvoir demander leur rançon par

---

(1) Voir le récit de cette entrevue dans Diego de Torrès, « Relation des Chérifs », trad. franç., p. 146 seq. Ben Sâci est appelé : « le Morabite Abadala Bencesi ».

(2) Ibn 'Asker, « Daouhat », p. 81 ; Mohammed el Mehdi, « Moumti' », cah. 12, p. 7. Ce dernier parle aussi de sa fille Zohra, qui est également citée par Mohammed Ṣeṙîr el Oufrâni, « Ṣafoua », p. 162. Mort en 960 de l'Hég.

(3) Moh. el Mehdi, « Moumti' », cah. 7, p. 1-2. Mort en 981 de l'Hég.

(4) « Léon l'Africain », in Ramusio, f° 18, C. Cpr Marmol, « Affrica », II, f° 27.

aumosne, et leur estant octroyée la comission, ils y procederent si dextrement, avec l'opinion qu'on avoit d'eux, qu'ils eurent moyen de payer leur rançon et demeurer encore riches » [1].

Un hagiographe pourrait faire un gros livre sur les saints d'Azemmoûr ; peut-être existe-t-il d'ailleurs des compilations locales sur ce pieux sujet. On nous cite au hasard quelques noms : Sîdi Moḥammed ben 'Abdallah, sur la route de Mazagan ; Sîdi ben Naçer ; Sîdi ben Noûr ; Sîdi l Mekki ch Cherkâoui.... [2]. On me cite encore, comme très vénéré ici, quoique n'y ayant pas un tombeau, le cheikh Moûlaye 'Abdallâh Amr̓ar. Je retrouverai plus tard



Fig. 31. — La zaouia de Tîṭ
(*Cliché de l'auteur*)

(1) L'affaire est racontée d'une façon assez concordante d'une part dans le « Moumti' », cah. 12, p. 7 seq. et El Oufrâni, « Nozhat el Ḥâdi », trad. Houdas, p. 37 ; de l'autre, dans Marmol, « Descripcion de Affrica », II, fol° 60, et Diego de Torres, « Relation des Chérifs », trad. fr., p. 172. Mais Diego est le seul qui nomme les trois saints ; Marmol ne parle que de deux marabouts, Sîdi Ben Sâci et Sîdi Kânoûn ; d'autre part, la Nozhat et le Moumti' ne parlent également que de deux marabouts, mais nomment Sîdi ben Sâci et Sîdi 'Abdallâh el Koûch. Castellanos, « Hist. de Marruecos », p. 132, rapporte cette histoire et défigure atrocement les noms propres, déjà pas mal altérés par Marmol et par Diego.

(2) N'ayant pas étudié spécialement Azemmoûr, je ne puis chercher à identifier ces saints ; on m'assura toutefois, que Sîdi Ben Naçer n'avait rien de commun avec le saint bien connu de Tâmegroût, ni Sîdi Ben Noûr avec celui qui est sur la route de Merrâkech, dans les Doukkâla, près du grand marché qui porte son nom.

ce saint à Tâmeṣloûḥt[1]. Il se rattache étroitement aux Beni Amr̄âr de Tìṭ, près de Mazagan, qui ont une grosse influence dans toute la région. Ces Beni Amr̄âr ont à Tìṭ, ancienne ville ruinée, un véritable fief. Dans l'enceinte aujourd'hui croulante, mais dont beaucoup de bordj sont restés debout, s'élève une mosquée assez élégante et la zaouia des marabouts. Au milieu des ruines, se dressent de nombreuses huttes ou « nouâïl », habitées presque exclusivement par des réfugiés ; l'asile de Tìṭ, en effet, est resté inviolé jusqu'ici. Les Beni Amr̄âr en tirent vanité, car la grande zaouia de Sâîs, leur voisine, a vu dans ces derniers temps son asile violé par un caïd[2].

---

(1) Sur ce personnage, voy. le « Daouḥat », p. 77 et le « Moumti' », cah. 8, p. 6 ; cf « l'Istiḳṣa », III, 42. Mort en 977 de l'Hég.

(2) Entre Azemmoûr et la mer, dans les dunes, est Sîdi ou 'Addou ; la légende dit que les dunes envahissent tout, mais respectent la ḳoubba (Montet, « Voy. au Maroc », in « Tour du monde », 15 août 1903, p. 390). Près de l'embouchure de l'Oum er Rbîâ est le tombeau de Lậlla 'Âïcha el Baḥariya (Th. Fischer, « Meine dritte Forschungsr. », p. 122). Meakin, « The Land of the Moors », p. 232, dit que la principale mosquée d'Azemmoûr est installée dans l'ancienne église portugaise dédiée au Saint-Esprit (sans doute d'après Diego de Torrès, « Rel. Chér. », p. 23).



Fig. 32. — Sur la route de Merrâkech : dans les palmiers nains
(*Cliché de l'auteur*)

CHAPITRE II

A TRAVERS LES DOUKKÂLA

Sommaire. — *1. D'Azemmoûr à Guerrando; Sidi Mohammed el 'Ayyâchi; les plaines des Doukkâla; les marchés arabes; la vie au douar; les chants du travail. — 2. Le territoire des Doukkâla, les terres noires; itinéraires divers : les vieilles villes des Doukkâla, El Mdîna, Bou l'Aouân et son château, la décadence du Ḥoûz, le Jbel Lakhḍar, l'agriculture des Doukkâla. — 3. Les Doukkâla : alimentation, parure, vêtement; le ḥâïk; les fêtes, les sports, la fauconnerie.*

1. D'Azemmoûr a Guerrando (1).

(27 mars). La pluie embrume ce matin les maisons d'Azemmoûr qui semble encore plus triste; tout son charme

(1) La route d'Azemmoûr ou de Mazagan à Merrâkech est une des mieux connues; elle a été parcourue par des centaines d'Européens. C'est cette route, suivant différentes variantes, que suivirent Ali-Bey, Was-

s'en est allé avec les rayons du soleil, c'est maintenant l'image de la ruine, une ville que le temps et les éléments vont consumer pièce à pièce et où l'on imagine volontiers une société dolente qui va mourir d'avoir volontairement restreint son expansion et d'avoir annihilé son énergie dans un mysticisme stérile : elle s'éteint sans bruit entre les murs lézardés et sous les terrasses croulantes. On aurait tort d'ailleurs de se laisser entraîner à de telles impressions sur l'avenir de ce pays, mais on s'explique facilement que des tableaux de ce genre aient donné naissance à la légende du « Maroc en train de mourir » ; cet aspect est celui de tous les pays musulmans et le Maroc meurt ainsi depuis plus de mille ans, ce qui pour un État constitue déjà une assez longue vie.

Nous partons dans une éclaircie vers neuf heures et demie du matin, nous dépassons rapidement les jardins de figuiers qui entourent Azemmoûr, pendant que les muletiers prient à haute voix : « A rebbi, a rijạl el blạd, yâ moûlaye Bou Cha'îb ouêṣṣêlna bikheïr ou 'ala kheïr », c'est-à-dire : « O mon

---

hington et Davidson au commencement du XIXe siècle. Leurs itinéraires sont, aujourd'hui que la route a été relevée avec soin, dénués d'intérêt. Parmi les descriptions les plus récentes de cette route on peut citer : « Rapport de la mission militaire de 1882 », qui indique soigneusement les étapes ; Marcet, « Le Maroc », relation pittoresque qui se rapporte au même voyage que le précédent (ambassade de M. Ordéga) ; Weissgerber. « Trois mois de campagne au Maroc », dont l'auteur accompagnait le sultan, en 1897 ; Montet, « Voyage au Maroc », chap. VIII, est d'une lecture agréable et instructive ; Meakin, « The Land of the Moors », chap. XXXIII, fit le voyage à bicyclette ; il n'indique pas, du reste, combien il fit de kilomètres à pied. Quant aux nombreuses relations d'ordre purement pittoresque, comme par exemple, Mme A. de B. « Une mission à la Cour chérifienne », ou encore Lady Grone, « Seventy-one day's camping in Morocco », il n'y a aucune utilité à les citer ici.

Dieu, ô Saints du pays [1], ô Moulaye Bou Cha'îb, conduis-nous avec le bien et pour le bien ». Mais le temps menace toujours, alors ils prennent des floûs [2], c'est-à-dire de la monnaie de cuivre de peu de valeur, et les jettent sur le chemin en recommençant leurs invocations pour éloigner la pluie. Cette coutume est assez générale dans l'Afrique du Nord, nous l'avons observée en Algérie et les indigènes y ont une certaine foi. En tout cas nos hommes durent être confirmés dans leurs croyances, car le voile des nuages se déchira presque aussitôt comme par enchantement. Un hasard de ce genre fait plus pour ancrer un préjugé dans l'esprit des gens simples que cent échecs pour l'ébranler; pour comble de bonheur, nous trouvons en même temps un fer à cheval, ce qui dans tous les pays du monde est regardé comme étant d'un excellent augure. Les commerçants musulmans dans nos pays aiment en avoir un cloué quelque part dans leur boutique [3].

Nous marchons sur un plateau ondulé dont le sol est formé d'une terre argilo-sablonneuse rougeâtre et que la pluie a rendue encore plus rouge; ce sol rocailleux et qui provient de la désagrégation des dépôts pliocènes est cependant fertile, mais la région que traverse la route n'est

---

(1) « Ridjâl el blâd », « mouâlîn el blâd », ces expressions désignent les saints patrons d'un pays dans toute l'Afrique du Nord. Cf Marçais, « Dial. de Tlemcen », p. 216 « Dans le style des mystiques le mot « ridjâl » est souvent employé pour dire « les hommes distingués par leur avancement dans la vie spirituelle ». Les Turcs se servent de ce mot pour dire « les grands de l'empire » (de Sacy, dans « Notices et Extraits », t. XII, p. 369).

(2) Du grec ὀβολός. Cf. Doutté. « Texte oranais », p. 26, n. 90.

(3) Cf. Robert. « l'Arabe tel qu'il est », p. 45. Cf Tylor, « Civ. prim. », I, p. 146.

pas très peuplée ; à perte de vue l'asphodèle dresse ses hampes rigides et ouvre au soleil printanier les fleurs grises de ses grappes rameuses. Çà et là, une immense enceinte rectangulaire formée de pierres sèches et n'ayant guère plus d'un pied d'élévation, enferme quelques bœufs et vaches



Fig. 33. — Un parc à bestiaux chez les Doukkâla
(*Cliché de l'auteur*)

qui paissent une herbe assez rare, sans chercher à s'évader. Sur les bords du chemin, des sauges, des iris et la violette arborescente étalent toutes des fleurs bleues, mais dont chacune a sa grâce spéciale. En somme c'est un paysage fort monotone que celui des Ḥoûziya, car tel est le nom que l'on donne aux populations très mélangées du pays que nous traversons et qui relèvent du caïd d'Azemmoûr. Çà et là des nzâla : celles près desquelles nous passons en ce moment sont fournies par des Serâr̂na, qui sont une des tribus dont le makhzen dispose pour assurer la sécurité du pays [1].

(1) A. s. des tribus dites « makhzen », voy. chap. de Merrâkech. Les Serar̂na (sing. « serr̂îni »), sont disséminés. Le plus fort groupe habite entre Demnât et les Jbîlêt.

Une halte de trois quarts d'heure et après quelques minutes de chemin, nous apercevons au sommet d'une colline la double ḳoubba du fameux Sîdi Moḥammed el



Fig. 34. — Zaouia de Sîdi Mohammed el 'Ayyâchi, vue de loin
(*Cliché de l'auteur*)

'Ayyâchi. Soit que la monotonie du trajet nous porte à exagérer l'importance des rares points intéressants de la route, soit que le souvenir des exploits de ce héros de l'Islâm émotionne notre âme d'historien, soit enfin que la vénération que lui témoignent nos compagnons musulmans nous envahisse par contagion, ou encore pour toutes ces causes réunies, le sanctuaire de ce parangon des marabouts guerriers ne laisse pas que de nous faire quelque impression.

Ce fut en son temps une puissance redoutable que cet El 'Ayyâchi, le « Laïasse » de l'excellent Père Dan [1]. Il fit ses premières armes contre les chrétiens autour d'Azemmoûr et, bien que les hagiographes célèbrent ses vertus et sa piété, j'ose croire que c'était avant tout un homme de guerre et un homme d'état. « Il était né pour le kha-

(1) Cf Dan, « Hist. Barb. », p. 207, 259.

lîtat [1] », c'est-à-dire la souveraineté, dit un de ses biographes. Nommé caïd d'Azemmoûr, il voit grandir ses triomphes au point d'inquiéter le sultan de Merrâkech qui cherche à le faire tuer : il se réfugie alors à Salé où les Maures expulsés d'Espagne l'accueillent. Ces Andalous étaient devenus riches et puissants; ils gouvernaient la ville de Salé et, dans les traités qu'ils passaient avec les puissances étrangères, c'est à peine s'ils indiquaient la suzeraineté du Chérif de Merrâkech. Ils reconnurent El 'Ayyâchi pour leur chef et s'affranchirent de plus en plus de l'autorité du sultan. En 1637, le « santon el 'Ayyâchi », traite directement avec la Grande-Bretagne [2] : il était le véritable souverain de Fez et son autorité s'étendait sur tout le Tâmesna, sur le Ṙarb et jusqu'à Tâza. Bientôt obligé de lutter contre la fierté des Andalous, il se maintenait malgré eux et ne succomba que parce que la puissante zaouia de Dilâ, qu'il avait froissée, se déclara contre lui. Encore ses ennemis ne le renversèrent-ils que par surprise : il fut tué en 1051 de l'Hég. (1641 de J.-C.), dans une embuscade obscure à 'Aïn el Ḳṣeb, tribu de Lékhlouṭ (Kholṭ). Il repose maintenant, suivant les auteurs arabes près du mausolée de Moûlaye Bou Chtâ, le célèbre marabout des Fichtâla, dans les Jbâla [3] et la ḳoubba que nous contemplons de loin n'est qu'un sanctuaire qui lui est dédié, mais ne contient pas sa dépouille mortelle [4]. Sa légende est peu considérable et la plupart des faits que l'on rapporte à son sujet ont un caractère historique ; à peine quelques miracles : un passage

(1) Moḥ. b. eṭ-Ṭayyib el Ḳâdiri, « Nachr el maṭâni », I, p. 179.

(2) Ct Levé et P. Fournel, « Traités du Maroc », p. 52.

(3) « Nachr el Maṭâni », loc. cit.

(4) Ainsi l'affirme Aḥmed ben Khâlid, « Istiḳṣa », III, p. 138.

merveilleux de l'Oum er Rbîâ au moment d'une crue, sa tête qui, après son meurtre, récitait le Coran.... Toute sa gloire gît dans ses hauts faits de guerre et avant d'être un grand saint, il fut surtout, comme le nomment ses biographes, le *rempart de l'Islâm,* « zerb el Islam », que les poètes panégyristes ont chanté à l'envi (1).

Nous sommes maintenant dans le pays des Oulâd Bou-'Azîz les douars deviennent nombreux, la terre est fertile et bien cultivée, nous avons ici l'impression d'un pays très peuplé, dont les habitants sont très travailleurs. A quatre heures et quart nous campons au douar de Ḥammou ben Brîka.



(28 mars). A sept heures moins un quart du matin nous poursuivons notre route en nous dirigeant vers un petit col, d'où les voyageurs venant de Merrâkech aperçoivent pour la première fois dans le lointain le monument de Sîdi Moḥammed el 'Ayyâchi : c'est la « rgoûba » du saint. Le col est couvert de tas de pierres, dont le nombre et l'importance sont naturellement en proportion de la notoriété du marabout; il y a deux gros kerkoûr au commencement et à la fin du col et, en outre plus de trois cents petits rjem disséminés partout entre les pistes multiples et entrecroisées qui composent ce qu'on appelle une route au Maroc. Il nous faut prêter la plus grande attention pour ne pas renverser les pyramides, souvent en mauvais équilibre, édifiées par la foi des passants.

(1) Les sources arabes pour l'histoire de Moḥammed el 'Ayyâchi sont indiquées dans Levé et Fournel. « Traités du Maroc », pp. 33 et 52, en note : il faut y ajouter le Nachr el Matâni, loc. cit., et surtout El Oufrâni, « Ṣafoua », p. 87 seq.

Le pays est de plus en plus riche, fertile et cultivé par une population fort dense; tout le long du chemin les marabouts sont nombreux, leurs ḳoubba blanches étincellent au loin dans la campagne : la plupart ont dans leur enceinte un petit bois de jujubiers arborescents. La route se déroule monotone, mais gaie quand même des rayons d'un soleil printanier; les corbeaux croassant et s'abattant en bandes sur les charognes qui jalonnent la route, ne parviennent pas à assombrir le tableau : les grandes routes marocaines sont en effet parsemées des cadavres des bêtes de somme mortes de fatigue, que personne ne songe à enterrer ni même à écarter du chemin. Comme dans toute l'Afrique du Nord, les Marocains tirent des présages de la rencontre des corbeaux. Si en partant pour un voyage on fait la rencontre d'un nombre pair de corbeaux, c'est un bon présage, mais si ce nombre est impair, c'est de mauvais augure. Le meilleur est de voir une femelle suivie de son mâle. L'Algérien, et vraisemblablement aussi les Marocains, disent : « Ila ṣbaḥt 'ala msåoûd tâba' msåoûda ou mâ rbaḥt chi, aḥsebni men oûlâd el ḥarâm », c'est-à-dire : « Si après avoir rencontré le matin une femelle de corbeau suivie d'un mâle, tu ne réussis pas tes affaires, tu peux dire que je suis un fils du péché ! » Le corbeau, oiseau qui mange indistinctement de toutes les viandes doit certainement s'approprier ainsi toutes sortes de qualités provenant de ceux dont il dévore la chair et parmi ces qualités doit être la faculté de prédire l'avenir. C'est là vraisemblablement la raison qui fait que le corbeau ainsi que d'autres oiseaux carnivores, a toujours été considéré comme un oiseau de présage (1). Mais sa couleur

(1) Telle est l'opinion de Bouché-Leclercq. « Divination dans l'antiquité », I, pp. 129-130.

noire autant que son alimentation répugnante sont cause qu'il est le plus souvent de mauvais augure. Et c'est pour cela qu'on évite son nom dans la conversation : le proverbe que nous venons de citer au lieu de mot « ṙorâb » qui signifie proprement *corbeau,* emploie le mot « msåoûd », qui veut dire *fortuné.* A ce propos, remarquons que le mot employé en arabe vulgaire pour dire *mauvais augure* est « ṭîra », de « ṭîr », *oiseau* : c'est ainsi qu'en grec le mot ὄρνις en était venu à signifier à la fin *oiseau et présage* (1).

Nous rencontrons une troupe de satimbanques espagnols qui revient de Merrâkech où elle amusa le sultan pendant plusieurs mois par ses acrobaties : hommes, femmes, enfants, le tout dans le dépenaillement habituel des gitanes, chevauchent doucement à leur aise, indifférents et comme supérieurs à tout ce qui les entoure : c'est de l'Espagne et pourtant cela ressemble à de l'Islâm et ça ne paraît pas déplacé ici. Une fillette indigène qui sort d'une tente située près de la route s'approche pour nous offrir du lait dans une écuelle de bois. Il est bien, quand on passe le matin avec du lait près d'un musulman, de lui en offrir : le lait, par sa blancheur et sa douceur, est d'un excellent augure pour toute la journée. Il s'agit ici de « lben », ou lait aigre, qui est très employé dans toute l'Afrique du Nord comme boisson rafraîchissante (2) : ceux-là seuls qui, par une chaude journée d'été, au cours d'une étape fatigante, ont pu

---

(1) Sur le présage tiré des corbeaux, voy. Ed Damîrî, « Ḥaiât el ḥaiaouân », p. 144, in f. On trouvera dans le même article de nombreux ḥadît et des légendes sur le corbeau, dont il serait hors de propos de donner ici même un simple aperçu.

(2) Cf. Delphin, « Textes », p. 203 et 215 ; Meakin. « The Moors », p. 95 ; Urquhart, « Pillars of Hercules », II, p. 168, avec réserves sur les dissertations de cet auteur touchant le lait et le beurre.

goûter la jouissance de boire un peu de lait aigre dans une écuelle d'une propreté douteuse, en passant près d'un douar, ceux-là seuls, dis-je, peuvent apprécier à son véritable prix cette boisson délicieuse. L'été, les indigènes en abusent et comme il est souvent un peu fermenté, cela les surexcite, au point que le nombre des rixes augmente, ainsi que les fonctionnaires chargés de leur administration le constatent. « Aussi, dit un de ceux-ci, les indigènes à ce moment de l'année se pardonnent-ils volontiers les horions reçus ou donnés en disant « da'ouat el lben », c'est affaire de « lben », pour dire « cela ne tire pas à conséquence (1) ». Comme ce lait est de bon augure, on ne manque pas de l'offrir à l'hôte ou au passant à chaque occasion et il serait malséant de refuser d'en boire : les grands personnages, les marabouts se contentent souvent de tremper leur doigt dedans, lui communiquant ainsi toute la sainteté de leurs personnes sacrées (2). Mais en ce qui nous concerne, nous devons nous enlever toute illusion : ce n'est pas pour me souhaiter un bon voyage que l'on m'offre la coupe en premier; la cupidité seule et l'esprit d'une généreuse « fabor » poussent cette enfant à offrir le lait à un mécréant et j'aperçois derrière elle une vieille qui évidemment surveille la recette. Cette manière de mendicité, encouragée par des voyageurs trop généreux et qui ne se rendent pas compte que leurs libéralités n'atténuent en rien le mépris qu'on a d'eux, se renouvellera tout le long de la route et deviendra par moments une véritable persécution. Je fais

---

(1) Sicard. « Takitount ».

(2) Ainsi fait le sultan du Maroc, Weissgerber. « Trois mois de campagne au Maroc », p. 153. Cette pratique le préserve en outre du danger d'être empoisonné en goûtant de ces breuvages offerts par des inconnus.

présenter l'écuelle à mon compagnon musulman et pendant ce temps je cherche à prendre un instantané de la jeune



Fig. 35. — Jeune doukkâliya offrant du lait
(*Cliché de l'auteur*)

doukkâliya ; elle est vraiment charmante par le naturel de son attitude, et les haillons dont elle est couverte n'empêchent point l'aisance de ses gestes et n'en déparent pas la grâce innée : dès que nous avons tourné le dos elle se bat comme une petite sauvage avec la vieille pour partager la menue monnaie qu'on lui a donnée.

La petite doukkâliya ne s'est pas aperçue que je la photographiais ; mais l'amateur de photographie en ce pays-ci est loin d'être toujours aussi heureux. Les kodaks anglais se sont tellement donné carrière à Merrâkech et dans les villes de la côte où les paquebots de la Compagnie Forwood déversent périodiquement des fournées de touristes à voile vert, que la plupart des Marocains connaissent aujourd'hui

l'appareil photographique et en ont une peur bleue. En nombre d'endroits on s'attirerait des désagréments en opérant avec trop peu de discrétion ; beaucoup de gens se couvrent la tête, ou se retournent lorsqu'ils voient l'objectif braqué sur eux ; j'ai vu des femmes et des enfants qui se sauvaient en poussant des cris. On sait que la défense des images chez les musulmans est une prescription rigoureusement observée ; mais ce n'est pas à notre avis la seule crainte d'enfreindre une disposition canonique qui peut à elle seule expliquer l'horreur des images que l'on constate chez les Marocains, et en général chez les musulmans. Pour ces peuples, comme pour tous les primitifs, le dessin et, à un degré encore plus élevé la statue, ont un caractère magique. Le sauvage croit fermement que l'ombre, que l'image formée dans l'eau ou dans un miroir, que les peintures et les statues sont une sorte de double de l'âme sinon l'âme elle-même et que le sort de celle-ci est indissolublement lié à celui de ce double. Aussi craint-on que le possesseur du double ne se livre à des pratiques d'envoûtement ou que ce double ne se perde tout simplement d'une façon ou d'une autre, ou qu'enfin le double ainsi obtenu par l'art n'entraîne avec lui l'âme hors du corps. De là, la terreur de la photographie, qui est loin d'être spéciale aux musulmans : pour ne pas sortir du Maroc, on peut observer là-bas que les israélites, qui y sont encore dans un état de civilisation presque barbare, ont la même peur du dessin et des statues que les musulmans. J'ai entendu dire au Maroc par des Européens que les israélites imitaient en cela les musulmans, mais cette raison me semble dénuée de tout fondement. D'ailleurs la crainte de l'image a été retrouvée par les voyageurs et les ethnographes chez tous les peuples de la terre et quiconque a tant soit peu étudié les croyances des primitifs ne mettra pas un

instant en doute que la défense des reproductions d'êtres animés chez les musulmans n'est que l'islamisation de l'ancienne peur de l'image éprouvée par le sauvage [1]. Les observations que nous avons présentées plus haut sur la haine de l'infidèle et la crainte de l'étranger pourront avoir préparé le lecteur à admettre de telles évolutions dans les croyances et il nous paraît d'autant plus à propos de rappeler ces observations que, dans le cas qui nous occupe la peur de l'étranger et la peur de l'image se combinent parfaitement sous la forme de la haine du mécréant et de l'horreur musulmane des représentations : le naïf cockney anglais qui, fraîchement débarqué au Maroc, braque avec curiosité son appareil sur les Marocains, est à la fois pour eux un étranger qui veut les ensorceler, un infidèle idolâtre qui a la prétention sacrilège de reproduire ce que Dieu a créé et un espion qui prépare la conquête du pays. *A fortiori*, le voyageur qui, dans l'intérieur, avec un assortiment jugé bizarre d'instruments et de livres, cherche à se renseigner et prend des vues un peu partout est-il encore plus suspect.

A travers les tiges grêles des asphodèles et les tiges massives des férules, la route continue à dérouler ses mille et un sentiers qui se croisent et découpent un réseau plus clair sur le tapis vert du sol émaillé de fleurs. Les tentes des douars de plus en plus nombreux se détachent sur le flanc vert des coteaux au sommet desquels brillent des coupoles

---

(1) Ce point de vue a été fort bien indiqué par Chauvin. « Défense des images ». On sera pleinement convaincu de la solidité de cette thèse après avoir pris connaissance des chapitres de Frazer, relatifs à l'envoûtement, à l'ombre, aux portraits. Frazer. « Golden Bough », I, p. 10, 287 seq., 295 ; « trad. franç. », p. 5 seq., 220 seq., 227; on y trouvera de nombreuses références auxquelles il convient que nous ajoutions celle du mémoire de Sébillot. « Les portraits, les statues » dans « Rev. trad. pop. », I, 349 et II, p. 16.

blanches, les champs sont pleins de monde, laboureurs, bergers poussant leurs moutons, pâtres conduisant des troupeaux de bœufs. Toute cette campagne donne une



Fig. 36. — En route à travers les asphodèles
(Cliché de l'auteur)

impression de fécondité et d'aisance. Dans tous ces pays, malgré l'oppression de ses caïds et du makhzen, l'indigène est certainement plus riche que la moyenne de nos Algériens du Tell. Si contestable que paraisse cette assertion, il y en a cependant pour celui qui observe des preuves indéniables. Ce n'est pas dans les lamentations perpétuelles que les indigènes adressent à tout Européen, qu'il faut chercher des éléments d'opinion à cet égard : ces plaintes indiquent seulement que leurs auteurs ne se trouvent pas heureux et en cela ils sont un peu comme toute l'humanité. Nous ne prétendons pas dire que les populations que nous traversons sont plus heureuses que celles du Tell algérien : c'est là une question psychologique dans laquelle nous nous garderions bien d'entrer, mais nous avançons qu'elles sont

plus riches, ce dont il y a des critères matériels évidents : les familles mangent plus souvent de la viande, au moins une ou deux fois par semaine, les individus sont en moyenne mieux vêtus ; les tentes neuves et belles sont plus fréquentes et les vieilles tentes rapiécées sont plus rares que dans nos douars algériens....

Vers dix heures quarante-cinq on aperçoit à l'horizon le profil brumeux du Jbel Fetnâça et du Jbel Lakhḍar qui lui fait suite. Quelques instants après nous montons un talus d'une vingtaine de mètres et aussitôt commence un plateau absolument horizontal et d'une fertilité exceptionnelle. Il y règne une activité agricole comparable à celle de nos grandes plaines cultivées de France. Malgré l'époque peu avancée de l'année le soleil est très dur, l'air surchauffé s'élève en stries ténues au-dessus des blés verts : devant moi sont des bosquets, de l'eau, un grand ṙdîr vers lequel un troupeau de bœufs se dirige pour s'abreuver ; je presse ma monture pour y arriver, mais il n'y a plus rien que la plaine à perte de vue et les bœufs qui cheminent lourdement : c'était un mirage et l'endroit est connu des voyageurs pour être continuellement à l'époque des chaleurs, le théâtre de ces singulières illusions [1].

De midi et quart à une heure et dix minutes nous faisons une halte à l'endroit dit El Mêṭfi, c'est-à-dire la citerne [2] ; là se trouve en effet une fort belle citerne qui donne une

---

(1) Marcet. « Le Maroc », p. 76, décrit longuement les phénomènes de mirage dont il fut témoin sur la même route, mais un peu plus loin.

(2) Les citernes au Maroc s'appellent « mêṭfiya », pl. « mṭâfi ». L'orthographe « medfia », donnée par de Foucauld. « Reconnaissance », p. 177, est incorrecte, ou est une prononciation locale. Cet auteur donne quelques renseignements sur ces citernes, particulièrement bien soignées chez les Ḥâḥa et il en reproduit un petit croquis, en coupe et élévation.

grande importance à ce point de la route ; et nous reprenons la marche sur le plateau où errent maintenant d'immenses troupeaux : le sol du chemin est devenu sablonneux, l'herbe rare et la flore pauvre, la terre est couverte de petites marguerites jaunes et blanches qui forment à perte de vue un parterre éblouissant.

Enfin, vers trois heures, nous voici au marché de Sîdi Ben Noûr qui se tient tous les mardis et qui est le centre de transactions commerciales le plus important entre Mazagan et Merrâkech. Les marchés marocains se tiennent habituellement à partir de midi jusqu'à la fin du jour, au rebours des marchés algériens qui, commençant aux premières heures de la journée, battent leur plein de huit à dix et sont terminés à midi. Mais d'une façon générale les Marocains des pays que nous traversons dorment plus et se lèvent plus tard que les Algériens. D'autre part, il semble que le Marocain met un peu moins d'assiduité à fréquenter régulièrement les marchés que l'Algérien. En certaines régions de l'Algérie, l'opinion publique juge défavorablement celui qui ne se rend pas au marché et reste dans son douâr : il nous a semblé que cette manière de voir était moins accentuée dans le Ḥoûz ; on sait que certains ḳânoûn de la grande Kabylie prononçaient des amendes contre ceux qui sous le prétexte qu'ils n'avaient rien à vendre ni à acheter s'abstenaient de prendre part au marché (1) : quelque chose d'analogue doit exister chez les populations berbères du Maroc.

Les Marocains, au moins ceux dont nous traversons le pays, déjeûnent au marché, ce qui, chez les Algériens, serait considéré comme scandaleux. C'est en effet une croyance très répandue en Algérie, et même au Maroc, qu'il est hon-

(1) Cf Robin, « Fetna Meriem », in « Rev. Afr. », XVIII, nº 105, mai-juin 1874, p. 163.

teux de manger en public. On retrouve des traces de croyances analogues dans nos campagnes françaises, et chez un grand nombre de peuples. Nous avons encore affaire ici une fois de plus à une habitude de primitifs, et c'est encore l'ethnographie des sauvages qui nous en donne l'explication. L'âme, croit le primitif, peut s'échapper du corps par une de ses ouvertures, et en particulier par la bouche, surtout si un ennemi cherche à l'attirer par ses maléfices ; d'autre part, des influences mauvaises peuvent l'atteindre en passant par la bouche. La plupart des pratiques qui accompagnent l'éternuement et le bâillement, l'usage du voile dans un grand nombre de cas, se rapportent sans doute à cette croyance (1). En particulier, les peuples primitifs estiment que le manger et le boire sont des actes particulièrement dangereux, parce qu'en ce moment-là l'âme est particulièrement exposée. Aussi se cache-t-on et prend-on différentes précautions pour manger. L'usage de ne manger que dans sa maison et en dehors de tout regard étranger a failli être consacré par l'Islâm orthodoxe ; il existe en effet un ḥadîṯ qui dit : « Celui qui mange pendant que deux yeux le regardent, ne mange pas autre chose que du poison », et un autre, encore plus précis dans le sens qui nous occupe : « Manger au marché est une action ignoble ». Toutefois, à notre connaissance,

---

(1) Voy. de nombreuses et curieuses preuves dans Frazer, « Golden Bough », I, 251 seq., 309 seq., trad. fr., I, p. 186 seq., 240 seq. L'auteur signale les survivances de cette conception qui sont restées dans différentes langues ; notons en français l'expression : « avoir la mort sur les lèvres » et rappelons le vers de Phèdre, III, 1 :

Et mon âme déjà sur mes lèvres errantes.

Cpr un passage significatif de Don Quichotte, IIe part., chap. XXXV.

ces ḥadîṫ n'ont été reçus dans aucun des grands recueils de traditions qui font autorité (1).

Nous pouvons, du reste, noter ici que le Marocain a en moyenne beaucoup moins de réserve, de tenue, de pudeur que l'Algérien : il donne librement sur lui-même des détails tout à fait intimes, reconnaît facilement être atteint de maladies honteuses et avoue aisément de petites indispositions comme la constipation, par exemple, que les Algériens mourraient plutôt que d'avouer. Dans les villes, le manque de pudeur se manifeste surtout dans les ḥammâm, à ce point que les Algériens et les Tunisiens de passage au Maroc ont honte de fréquenter ces établissements.

L'habitude étant de manger sur le marché, on y vend beaucoup de viande toute prête et on y festoie beaucoup. C'est surtout la viande de mouton qui est consommée, mais le célèbre mechoui algérien, ou mouton à la broche rôti en entier, est à peu près inconnu ici ; on y mange surtout le mouton cuit au four. Des fours spéciaux en pierre sont construits sur le marché : ils sont en forme de dôme avec une ouverture en bas et une autre au sommet ; on les chauffe violemment pendant toute la matinée, puis, le feu étant éteint, on introduit par le sommet et on suspend dans le four plusieurs moutons, parfois jusqu'à dix ou douze si le four est assez grand ; on bouche ensuite rapidement, avec de la terre mouillée et de la broussaille, les deux ouvertures et on laisse ainsi la viande pendant un délai dont la durée doit être savamment calculée pour que celle-ci soit à point. Vers midi

(1) Ces deux ḥadîṫ sont cités dans Moḥammed ben Cheneb, « Pédagogie musulmane », in « Rev. Afr. », XLI, nos 225-226, 2e et 3e trim, 1897, p. 275. Cet érudit nous signale que le deuxième de ces ḥadîṫ est cité dans Soyoûti, « El Djâmi' eṣ ṣeṙîr », I, p. 106 et dans El Manaoui, « Kounoûz el Ḥaḳâïḳ », p. 42.

les fours sont ouverts par le sommet, la viande retirée est débitée de suite toute chaude : cette viande cuite ainsi est vraiment délicieuse et si on nous reconnaissait le droit d'émettre un avis gastronomique nous n'hésiterions pas à la placer bien au-dessus de notre mechoui. (1)

Le marché, dans la vie arabe, est un élément de la plus haute importance ; on peut dire que l'histoire de la tribu se déroule presque toute entière sur son marché. Il est, pour les indigènes, le seul lieu de réunion : non seulement c'est là que, par la vente de leurs produits, ils pourvoient à leur subsistance quotidienne, mais c'est encore là qu'ils échangent leurs idées, apprennent les nouvelles politiques, reçoivent les communications de l'autorité, concertent leur attitude vis-à-vis d'elle, décident de la paix ou de la guerre : là encore s'ourdissent toutes les intrigues, se plaident toutes les affaires, là se prennent toutes les résolutions généreuses et là se complotent tous les crimes. Le marché est la plus grande et presque la seule distraction de l'indigène : son retour hebdomadaire est attendu avec impatience et ce jour-là il ne reste plus quelquefois au douar que des femmes et des enfants ; c'est le jour béni des coureurs d'aventures galantes. Il suffit de lire l'histoire de l'Algérie pour voir que la plupart des révoltes ont commencé sur les marchés, aussi leur surveillance étroite a-t-elle toujours été une des principales conditions de notre sécurité en Algérie. On peut dire qu'une bonne et intelligente surveillance des mar-

---

(1) Au temps de Léon, on faisait déjà cuire ainsi les moutons à l'étouffée : Ramusio, I, fol. 37 D. Cf Weissgerber, « Trois mois de campagne au Maroc », p. 49. La bibliographie du « mechoui » algérien, tant de fois décrit, serait fastidieuse. Voy. Gaudefroy-Demombynes, in « Rev. de Lingu. », 15 avril 1903, p. 174 seq. Les arabes algériens disent plutôt « mechoua » ou « chéyy » que « mechoui ». Les marocains disent « choua ».

chés est plus efficace que toute autre mesure pour maintenir le calme et réprimer la criminalité dans un pays arabe.

Tous les gouvernements de ce pays ont compris la nécessité de s'assurer des marchés; au Maroc l'autorité s'y fait sentir de deux façons, par la perception des droits ou « meks » au profit du gouvernement et par la présence d'un délégué de la force publique. Les droits sont perçus par un fermier, la force publique est représentée par un cheïkh, par des membres de la djemâ'a, plus efficacement encore par des mkhâznis du câïd de la tribu, quelquefois par le câïd lui-même. Dans les contrées insoumises du Maroc, les tribus sur le territoire desquelles se trouve un marché, tiennent à honneur d'en assurer la sécurité. Dans la région si désolée du Sahara marocain où les brigandages rendent les transactions commerciales difficiles, trois grands marchés, de véritables foires, qui durent assez longtemps, se tiennent dans les Aït Ioûça, à Mrimîma et dans le Tâzerouâlt. L'ordre ne cesse d'y régner et les caravanes peuvent s'y rendre en sécurité : si l'une d'elles est pillée, on saisit, sur le marché, les gens de la tribu pillarde et on leur fait payer le dommage causé (1). Dans la grande Kabylie, jadis, la police des marchés était confiée non à l'autorité locale, mais à des personnages importants, sortes de « custodes nundinarum » qui avaient seuls la haute autorité et portaient le nom de « chefs du marché » (2). La suppression ou simplement le déplace-

---

(1) La foire du Tazerouâlt a lieu en mars de l'année solaire ; celle des Aït Ioûça au Moûloûd et celle de Mrimîma en Redjeb de l'année musulmane; cf de Foucauld, «Reconnaissance », p. 168-169. Léon, dans Ramusio, I, fol° 22, B, donne sur une foire de son époque des détails intéressants. Cf id., p. 14, B; Bekri, trad. de Slane, p. 356.

(2) Hanoteau et Letourneux, « Kabylie », II, p. 80.

ment d'un marché apparaîtra, après ce que nous venons de dire, comme une mesure de haute police qui, dans les époques troublées, peut être efficace : appliquée à temps, elle peut prévenir une insurrection. Les caïds marocains ne se sont pas fait faute de l'appliquer et en ont même abusé : rien n'est plus défavorable en effet au commerce et à la prospérité d'une région qu'une telle mesure. Par la nature même des transactions qui s'établissent, un marché doit avoir un emplacement immuable pour devenir florissant. Il peut à la longue, s'il est bien situé, si les circonstances politiques favorisent son développement, devenir le noyau d'une agglomération urbaine.

Des historiens du moyen-âge européen ont pu écrire que « la cité est un marché permanent » (1). Nous ne saurions, même en ce qui concerne le Maroc, nous prononcer sur cette théorie ; elle pourrait bien cependant renfermer une grande part de vérité et expliquer en partie l'origine de beaucoup de cités marocaines, à commencer par Merrâkech ; certaines villes aujourd'hui ruinées, comme El Mdîna, dans les Doukkâla, servent encore d'emplacement à un marché. Notre droit commercial est sorti presque en entier du droit des marchés du moyen-âge. Mais ici la comparaison avec le Maroc et les pays musulmans ne saurait se poursuivre : il n'y a guère chez les musulmans de droit commercial comme tel, autrement dit le droit musulman ne connaît pas de législation spéciale aux marchands (2). C'est le droit commun qui leur est appliqué, séance tenante du reste, par un cadi ou un 'adel qui tient audience foraine sur le marché ; par là, les

---

(1) Par exemple, Sohm, « Entst. d. deutsch. Städtw. », p. 23, p. 25, pour n'en citer qu'un.

(2) Cf Van der Lith, « Vecchie leggi commerciali », p. 7.

musulmans ignorent entre eux ces inextricables conflits de législation qui entravaient le commerce au moyen-âge et qui ont amené l'élaboration de notre droit commercial et le développement d'institutions juridiques ou administratives particulières. Un tel conflit ne s'est produit que sur les côtes entre musulmans et européens et il a été l'origine des capitulations et du droit consulaire spécial à ce qu'on appelait jadis les pays barbaresques.

Je ne referai pas après tant d'autres la peinture pittoresque d'un marché arabe [1] ; pour en donner une description scientifique, il faudrait une étude attentive que je n'ai pas faite. Mais cette étude pourrait être une bien belle illustration des thèses brillantes qui ont été soutenues dans ces dernières années sur la psychologie des foules et l'entraînement grégaire. Il y a là une occasion d'étudier facilement une foule d'un caractère primitif : sans doute on trouverait qu'elle ne diffère pas beaucoup d'une foule de civilisés. Il nous semble pourtant qu'on trouverait que sa mobilité, son impressionnabilité, sa suggestibilité sont encore plus exagérées que chez nos foules européennes. Au Maroc, comme en Algérie, les marchés arabes sont sujets à ces singulières bagarres qu'en Algérie on appelle « nefra'a ». On sait qu'on désigne ainsi des paniques naissant subitement

---

(1) Voy. dans Marcet, « Le Maroc », p. 58, une description pittoresque du marché de Sîdi ben Noûr ; autre description pittoresque d'un marché marocain dans Meakin, « The Moors », chap. I et p. 171 ; législation des marchés kabyles dans Hanoteau et Letourneux, « Kabylie », II, chap. XX ; Trumelet, « Boufarik », est en somme l'histoire d'un célèbre marché ; voy. spécial. chap. XIX ; Richard, « Mystères du peuple arabe », n'est également que la description d'un marché arabe, avec intercalation de longs épisodes ; sous sa forme humoristique et en dépit de quelques exagérations, ce livre offre une peinture saisissante des mœurs indigènes.

d'un incident minime et qu'on n'arrive souvent jamais à connaître dans la suite : le bruit se répand comme une traînée de poudre qu'on pille le marché ; à la simple audition de cette nouvelle, quelques marchands se mettent à fermer boutique précipitamment sans ordre et en bouleversant leurs marchandises. Aussitôt le tumulte s'étend, les honnêtes gens se sauvent et tous les mauvais sujets, comme il y en a toujours en grand nombre sur un marché, se mettent à piller effectivement au milieu du désordre, bien qu'ils ne fussent pas venus dans cette intention. Le marché se termine ainsi dans un sauve-qui-peut général dont profitent seuls les gens de mauvais aloi. Il y a évidemment des nefra'a organisés intentionnellement mais il est fréquent de les voir se produire d'une façon pour ainsi dire spontanée et il est rare que l'autorité arrive à enrayer rapidement le désordre. Au Maroc la nefra'a s'appelle « kesra » : on dit : « Es soûḳ enkecer », mot à mot : « le marché s'est rompu » c'est-à-dire il y a eu une panique, une nefra'a qui a rompu le marché.

Le marché de Sidi Ben Noûr est chaque semaine le rendez-vous de tous les chanteurs et surtout des chanteuses de la région : c'est là que de très loin on vient les engager pour une fête, un mariage, une circoncision, etc. Ces chanteuses sont répandues dans tous les Doukkâla et jusque dans les Chiâḍma, il y en a aussi dans les Châouia. Elles habitent au milieu de leur famille qui vit du produit de leur art et de leur débauche. Elles ont d'habitude des frères ou des parents qui leur servent de soutiens, qui les suivent dans leurs tournées et les accompagnent toujours pour les défendre au besoin; ils vivent du reste en bonne intelligence avec les nombreux amis de l'artiste et savent ne pas se rendre importuns au visiteur. Ces mœurs sont admises par l'opinion

publique et les chanteuses n'en sont pas moins considérées. Elles mèneraient une vie, en somme, plutôt agréable, si elles n'étaient pas exploitées et rançonnées de toute façon par les caïds qui leur arrachent, en les menaçant continuellement, la plus grosse partie de leurs bénéfices.

L'opinion publique aurait d'autant moins le droit, chez les Doukkâla de se montrer sévère au sujet de la vie privée des chanteuses, que d'une façon générale les doukkâliyât sont loin d'être un modèle sous ce rapport : la coquetterie, il faut même dire l'effronterie des femmes, frappe les voyageurs les moins prévenus ; elles adressent la parole aux hommes en plein champ, tiennent avec eux les propos les plus cavaliers autour des puits, ne se gênent pas pour les appeler de loin et leur faire des propositions. La prostitution dans les ménages est générale et les maris complaisants sont légion ; la répudiation pour cause d'adultère est rare, et quant au meurtre de la femme infidèle par le mari, il est à peu près inconnu. La coutume répandue en Algérie, dans quelques régions, d'inviter l'hôte à passer la nuit avec une fille de la maison, existe dans beaucoup de tribus des Doukkâla et chez presque tous les Châouia (1). Exactement comme dans certaines tribus de notre Kabylie (2), on demande à celui qui se présente comme hôte, s'il est : « ḍeïf el jmâ'a »,

(1) Voy. une allusion à ces mœurs des Châouia dans El Oufrâni, « Nozhet el Ḥâdî », trad. Houdas, p. 412.

(2) Sur ces usages des Kabyles, aujourd'hui en voie de complète disparition, voy. le brillant récit de Masqueray, « Souvenirs et visions d'Afrique », p. 268 ; d'autres tribus sont connues des Algériens pour avoir eu les mêmes usages, par ex. : les Iloûla Oumalou. Cf les « Igoundajen » dans Moulièras, « Légendes kabyles », II, p. 150, 3e l. d'en b. Comparez Bekri, trad. de Slane, p. 233-234 ; Idrîci, « Afr. sept. », trad. Dozy et de Goeje, p. 116.

ou bien : « ḍeïf el kheïma », c'est-à-dire : « hôte de la communauté » ou « hôte de la tente » ; dans le premier cas, on le mène dans une tente commune, qui se trouve dans chaque douar, où on lui porte des vivres et où il passe la nuit sans avoir d'obligations à personne. Dans le second cas, un habitant du douar le mène dans sa tente où on le fait manger et où on l'entoure de soins ; enfin, on lui donne à choisir parmi les filles de la famille, mais non parmi les femmes mariées, celle qui partagera sa nuit. Au lendemain, un petit cadeau est obligatoire, quelque chose comme une ou deux pesetas. Les caïds qui connaissent cette coutume imposent beaucoup plus les tentes où il y a de jolies filles, que celles où il n'y en a pas. Les veuves, à tous ces égards, se conduisent comme les filles, on pense bien qu'elles ne sont pas moins légères.



Nous quittons Sìdi Ben Noûr et son marabout à toit carré



Fig. 37. — Marabout de Sìdi Ben Noûr
(*Cliché de l'auteur*)

recouvert de tuiles vertes ; le Jbel Lakhḍar commence à être plus visible, mais nous n'y arriverons pas ce soir comme

nous l'espérions, car, à 4 h. 10, nous sommes seulement à la maison de l'ex-caïd El Ḥâjj ben 'Abdallâh et la montagne, à l'allure peu rapide de notre caravane, est encore à deux heures et demie de marche. L'aspect du pays a changé complètement : nous foulons aux pieds un fin gravier que tapissent toujours les marguerites et que jalonnent les férules, mais autour de nous ne sont plus les fertiles moissons de tantôt ; c'est maintenant un pays d'élevage et même de grand élevage.

Nous passons près d'un dcher où il y a une école ; on entend d'ici la récitation nasillarde et monotone des écoliers qui épellent des versets du Coran. Il y a tantôt cinq cents ans qu'Ibn Khaldoûn décrivait déjà la manière dont l'enseignement est entendu au Maġrib (en cela il entendait opposer le Maġrib à l'Ifrîḳiya) et il faisait remarquer que l'instruction au Maroc consiste avant tout à savoir le Coran par cœur (1), sauf d'ailleurs, à n'en pas comprendre le sens. L'écolier marocain qui, au bout de pas mal d'années, est arrivé, à force de coups de férule, à se loger dans la mémoire, les six mille deux cents versets du Coran, prend le titre envié de fḳîh (2), qu'il ne mérite guère, puisque ce mot signifie en réalité « jurisconsulte ». Si à la connaissance du Coran, il joint celle d'un traité didactique grammatical élémentaire, s'il a tant soit peu ânonné l'abrégé du droit de Khelîl, s'il sait par cœur quelque panégyrique poétique du prophète, comme la « Borda » ou la « Hamziya » du cheikh el Boûcîri, c'est un véritable savant, un « 'âlem ». Mais, en tout cela, le vrai savoir joue peu de rôle ; l'ensei-

(1) Ibn Khaldoûn, « Prolégomènes », trad. de Slane, III, p. 286-288.

(2) Sur « ṭâleb », « fḳîh », « 'âlem », voy. Fischer, « Marokk. Sprichw. », p. 4, n. 3. Cf Mouliéras, « Maroc inconnu », I, p. 174.

gnement musulman est actuellement confiné dans un lamentable psittacisme ; Ibn Khaldoûn disait déjà que les Magribins pensaient que pour savoir il suffisait « de se charger la mémoire » (1). Savoir par cœur est tout ; l'orientaliste européen le plus éminent passera au Maroc pour une nullité parce qu'il ne sait rien de mémoire. Dans l'arabe courant, « 'âḳel » veut dire aussi bien « doué de mémoire » que « intelligent ». Aussi le professeur le plus renommé est celui qui n'a besoin ni d'un livre ni de ses notes (2) ; pour avoir de la mémoire, s'il en manque, l'écolier recourra à tous les procédés, aux drogues, aux talismans ; c'est dans ce but, que, dans certaines régions, ils ingurgitent des quantités souvent considérables de belladone, en arabe « bellâïdoûr », parce que les baies de cette solanée sont réputées pour augmenter la mémoire (3).

De temps en temps en temps, le long du chemin, des étudiants, plus ou moins guenilleux viennent nous présenter la planchette sur laquelle ils ont péniblement tracé avec le « smêḳ » (4) ou encre arabe, des versets du Coran. C'est une manière de demander l'aumône. Il y en a qui poursuivent tel de nos compagnons musulmans en lui disant : « Ḥarerna, iḥerrek Al̤l̤âh », c'est-à-dire : « Donne-nous un jour de congé (taḥrîra) et Dieu t'affranchira (des peines futures) ». C'est qu'en effet le « fḳîh » ou maître d'école,

---

(1) Ibn Khaldoûn, « Prolégomènes », II, p. 443.

(2) Cf Serres et Lasram, « Voyage chez les Senoussia », p. 275.

(3) Cf Mouliéras, « Maroc inconnu », II, p. 309-310. Comparez El Bekri, trad. de Slane, p. 307.

(4) Le meilleur « smêḳ » est fabriqué avec de la laine ou de la corne de mouton grillé qui fournit un noir animal très fin. Cf Cohen-Solal et Eidenschenk, « Mots usuels », p. 4 ; Mouliéras, « Maroc inconnu », p. 35-36 ; Meakin, « The Moors », p. 125.

donne souvent congé à ses élèves, pour de l'argent. Toute l'après-midi, de jeunes galopins ont couru ainsi après nous en brandissant leurs planchettes, sans aucun succès, du reste. Ils font également des tournées de ce genre dans les douars, tournées qui sont du reste indépendantes de celles qui ont lieu lorsqu'ils fêtent la khetma [1], c'est-à-dire, lorsqu'ils ont terminé une section du Coran.

Les étudiants plus âgés et plus avancés ne sont pas moins mendiants. Lorsqu'on passe devant une école, ces grands ṭâleb viennent vous demander sans vergogne une libéralité, « bâch ensebbenou » disent-ils, c'est-à-dire : « pour que nous lavions notre linge ». C'est là la formule consacrée : même le mekhâzni d'un gros personnage chez qui l'on a été reçu l'emploie en se présentant chez vous le lendemain, pour mendier un pourboire à l'octroi duquel il n'est pas possible de se dérober. Le Marocain est essentiellement mendiant, même auprès de ceux qu'il méprise profondément, et c'est là un des traits les plus vilains de son caractère ; nous ne parlons, bien entendu, en ce moment que de la vulgaire masse des populations entièrement soumises.

A 5 h. 35, nous campons dans un petit dcher, c'est-à-dire une agglomération de nouâla et de tentes à caractère permanent ; ce dcher est dit d'El Ḥâjj Moḥammed ben Raḥḥâl ; nous causons avec le principal propriétaire de l'endroit, il est l'associé agricole d'un gros commerçant juif anglais de Saffi et malgré cela se montre vis-à-vis de nous d'un fana-

---

(1) Sur la « khetma », sur la « takhrîdja », ou fin d'études, sur la « kherḳa » ou présent fait au maître à la fin des études, voy. Moḥammed ben Cheneb, « Pédagogie musulmane », loc. cit., p. 276 ; Mouliéras « Maroc inconnu », p. 516-517 ; W. Marçais, « Dialecte de Tlemcen », p. 243 seq. Ce dernier contient une excellente description de l'école coranique ou « msîd ».

tisme farouche et affecte les airs les plus méprisants. Je lui adresse quelques questions auxquelles il répond par monosyllabes. Il semble méditer, à son tour, de me demander quelque chose : tout-à-coup, sa figure s'éclaire et il me tire à l'écart en souriant pour me demander de l'air le plus obséquieux, un peu d'argent. Je reste un peu étonné de voir ce vieux richard demander l'aumône avec autant d'humilité qu'un miséreux ; je profite de l'occasion pour lui soutirer, avant de lui donner quoi que ce soit, un certain nombre de renseignements qu'il me fournit assez facilement et je lui donne une peseta. Il sourit d'aise sur le moment mais se relève aussitôt sans dire merci et me quitte d'une démarche noble sans plus faire ensuite attention à moi que si je n'existais pas. C'est, sans doute, encore là un de ces protégés qui disent du commerçant qui fait leur fortune : « J'ai un bon chien de mécréant pour me garder de mon caïd ». Mais quel caractère complexe que celui de ce musulman fanatique, associé d'un juif et mendiant près d'un chrétien !

Dans la nuit, bien avant l'aube, nous sommes réveillés par une clameur étrange : des chants s'élèvent çà et là dans le douar, accompagnés d'un bruit de roulement sourd et continu. Ils se répondent d'une tente à l'autre, se croisent dans l'air calme, dans le silence à peine interrompu par les cris de quelques bestiaux. Quelles sont ces mélopées un peu tristes, que seul leur rythme précipité empêche d'être trop plaintives ? prières ? chants d'amour ? non, ce sont des chants de travail. Ce sont les femmes qui commencent leur pénible journée en écrasant dans les moulins à main le froment qui va servir aux repas du jour. Pauvres créatures, usées à la fleur de l'âge par le dur labeur du ménage, elles travaillent déjà dans l'obscurité, à tâtons, pendant que le reste de la famille repose encore. Tout à l'heure, au « fjer »,

c'est-à-dire à l'aurore, quand les hommes se lèveront et qu'ils auront fait la prière, ils trouveront apprêtée la « ḥeçoua », soupe de grains qui constitue leur premier déjeûner, car la femme s'est hâtée d'allumer son feu et en attendant que son eau ait bouilli dans la marmite, elle est allée traire les vaches. Elle dispense maintenant la ḥeçoua à toute la tente ; après cela, elle ira donner de la paille aux bestiaux et se hâtera de faire le pain non levé que vont emporter les hommes qui s'absenteront pour toute la journée, laboureurs ou bergers. Alors, elle traira les brebis ou les chèvres selon la saison, et s'occupera de faire sortir le bétail ; puis, elle pourra respirer un instant. Voici pour elle le bon moment de la journée. Avec ses compagnes des tentes voisines, elle s'en ira chercher de l'eau à la source voisine. C'est quelquefois bien loin, la source est peu abondante, l'emplissage des vases est long, les bavardages vont leur train, les commérages se débitent, les intrigues s'ourdissent, les jalousies s'aiguisent, les amitiés se nouent ; puis elles s'en iront deux à deux ou par petits groupes, dans les terrains incultes ramasser le bois à brûler. Le bois est rare, ce sont de maigres broussailles souvent épineuses ; chacune fait un fagot, le charge sur son dos et revient au douar. C'est maintenant l'heure de préparer le second repas : ce sera de la « 'açîda », farine de maïs, assaisonnée de « lben » ou encore le « dchîch », farine d'orge cuite à la vapeur et garnie d'oignons et de courges. Puis, la femme recommencera à moudre le grain ; il faut maintenant préparer le repas du soir (vers les trois ou quatre heures), qui se compose généralement de petites galettes cuites sur un plat ou « ṭâjîn ». Quant au dernier repas, il a lieu vers neuf ou dix heures du soir et on le met en train à la tombée de la nuit ; c'est, si la famille est dans l'aisance, un couscous à la

viande, sinon un couscous aux oignons ou aux courges. Entre temps, la femme, dans la journée, bat le beurre, en sépare le petit-lait, carde la laine, fabrique les vêtements de laine, tisse les tapis, moule et fait sécher la poterie. Suivant la saison, elle s'occupe activement aussi des travaux de la culture qui sont accomplis en grande partie par elle, sauf les labours faits par les hommes et la moisson à laquelle tout le monde travaille ; elle sarcle, elle bine, elle glane seule ; dans les pays à argan, elle s'occupe de la cueillette du fruit de l'arganier et de la fabrication de l'huile, à l'exclusion de tout autre travail de culture. Telle est la dure vie des Bédouines.

Cette vie de labeur, elles la charment par des chansons comme celles qu'elles se renvoient l'une à l'autre cette nuit en broyant le grain sous la meule. Voici l'un de ces chants du moulin :

« Tu me rends folle, ô moulin — La longueur de la nuit me pèse — Tu me rends folle, ô moulin — J'en ai les mains douloureuses — Je ne pardonne pas à ma mère — Ni à celui qui fut présent à mon mariage [2] — Qui amena le cadi et les témoins — Avec leurs turbans, comme ceux des juifs [3] ».

Ou encore :

« Sous la terre de la tombe, tu n'es plus visible, ô Kheïra — Tu es emprisonnée dans une maison où il n'y a qu'obscurité — Tu as quitté Aḥmed et sa sœur Maḥjoûba — Tu es

---

(1) Je n'ai pu recueillir de chants du moulin marocains ; ceux qui sont donnés ici sont du département d'Oran ; peut-être ont-ils cours au Maroc, car ces sortes de compositions sont très uniformes ; en tous cas, ils donnent une idée du genre.

(2) Probablement le père ou le tuteur.

(3) Les hommes de loi portent de gros turbans, les juifs aussi.

partie, ô la belle aux pendants d'oreilles, sans retour — Ta jambe était comme un lys — O femme, semblable à une gazelle ».

Cela ne veut pas dire grand chose ; la suivante est plus compréhensible. On se la chante d'une tente à l'autre : une femme dit les vers, l'autre reprend le refrain, toujours le même et que je ne reproduis ici qu'une fois :

« La souris mâle dit : « Je me ferai tuer pour elle (1) — (*Refrain*). Qu'est-il donc arrivé à la souris femelle ? — Ou bien il faudra me fusiller — C'était une jeune fille de bonne famille — Qui n'avait jamais traversé le douar — Et qui n'allait jamais aux fêtes de nuit — Sa toison aurait suffi à faire un ḥâïk — Et il eût resté de quoi faire un sac — On l'a amenée du bout du douâr — Ils la prenaient pour une voleuse — C'était une vache au commencement de l'été (2) — Sur laquelle se sont abattus les bouchers ».

Ces chants sur le travail sont sans doute bien antiques et les folkloristes se sont dans ces derniers temps complus à les recueillir ; ils pourraient servir d'illustration aux vues ingénieuses qui ont été émises depuis quelques années sur les rapports du rythme, du travail et de l'art ; plus un travail est rythmé, plus il est régulier ; or, la régularité c'est la beauté ; peut-être toute la beauté. Je crois, d'ailleurs, que dans le chant, il y a un stimulant autre que le rythme, ne fut-ce que l'effort fait pour chanter qui, par un de ces entraînements sympathiques fréquents dans l'organisme et bien étudiés par les physiologistes modernes, augmente la puissance de travail. Le chant est de même un stimulant

(1) C'est une souris mâle qui parle et qui est censée pleurer la mort de sa femelle : je me ferai tuer pour elle, c'est-à-dire je risquerai la mort pour la venger.

(2) C'est-à-dire une vache grasse.

psychologique ; c'est en chantant que les martyrs chrétiens attendaient les bêtes au cirque, en chantant aussi que les Templiers montaient au bûcher ou les Girondins à l'échafaud. Il me semble que, dans des cas pareils, le chant n'agit pas seulement comme un stupéfiant ou un anesthésique. Les chants du travail portent généralement la marque caractéristique de l'âme du chanteur ; ne subissant point ou presque point les variations individuelles, ils reflètent avant tout l'état d'esprit de tout une race. Les paroles de ceux des Marocains sont en général douces, tristes et religieuses. Voici un chant de dameur de terrasses : (1)

« Je commence par le nom du Seigneur sans pareil — (*Refrain*). O notre Seigneur ! — Le nom de Dieu est un préservatif en toute chose — En lui j'ai mis toute ma confiance, en lui je me repose — Celui qui met son espoir en Dieu, le Très-Haut — Voyage avec profit et en paix. »

Ces derniers mots sont une allusion au sort du malheureux travailleur obligé de s'exiler de son pays pour gagner sa vie ; être loin de son pays, c'est toujours une grande douleur pour un musulman. Le chant suivant, propre également aux dameurs de terrasse et autres ouvriers maçons, exprime le même sentiment. L'auteur y invoque le saint du pays où il travaille :

« Je suis l'hôte envoyé par Dieu, ô Moûlaye Bou Cha'îb — Prêtre des croyants, perfection des gens de bien, ô notre Seigneur ! — O Imâm des pèlerins — O celui qui est

---

(1) Un chant analogue a été noté par Urquhart, « Pillars of Hercules », II, p. 418. — Au rebours des trois chants du moulin qui précèdent, tous les chants qui suivent, sont du Maroc. — Cpr. chant des dépiqueurs dans Marçais, « Dial. de Tlemcen », p. 283.

sur la colline — Je demande l'hospitalité comme hôte de Dieu — Prie pour moi, ô notre seigneur ! »

L'ouvrier travaille à Azemmoûr ; dans le suivant, il travaille à Mogador et s'adresse au patron de cette ville :

« Je suis un hôte de Dieu, au nom de Dieu, ô Sîdi Megdoûl — O Regrâgui, protège-moi, car je suis accablé — Je suis venu vers toi, mon Seigneur — Pour que tu sois maintenant mon appui. »

D'autres fois, le travailleur pense à son pays natal ou au saint à qui il a de la dévotion :

« Celui qui est aimé de Dieu va visiter les chérifs — Il va à Ouezzân en pèlerinage — Il se débarrasse des maux qui lui pèsent, ses os sont allégés — Il obtient la chose qu'il demande dans sa journée. »

Parfois, le souvenir est gracieux, comme dans le chant suivant :

« O ma montagne du Jbel el 'Alam — O ma montagne avec ses fleurs — O Moûlaye Abdesselâm — O toi qui enrichis tes pèlerins ! »

Les ouvriers mineurs qui creusent les étonnants canaux souterrains connus sous le nom de « kheṭṭâra », dont nous parlerons plus loin, ont des chants analogues et ce serait allonger ces pages sans nécessité que d'en citer trop. Je donnerai seulement les deux suivants d'un caractère purement religieux et empreints du véritable « Islâm », mot à mot « abandon entre les mains de Dieu » :

« Au nom de Dieu et par Dieu, c'est sur Dieu que nous comptons — O Dieu, facilite-nous notre tâche, fais que nous ne soyons pas déçus. »

« O toi dont l'ancêtre est illustre, en toi notre espérance — Fais que nos désirs soient exaucés, ô notre Seigneur ! —

Bonjour et prière sur le Très-Glorieux — Il n'y a pas de religion, si ce n'est celle de Moḥammed (1) ».

Ainsi l'Islâm emprisonne la personnalité des misérables chanteurs dans le cercle inflexible des volontés divines, comme leur pauvre condition les condamne à une vie de labeur.

(29 mars). Partis à 5 h. 35, nous sommes vers 6 h. 1/2 à Sîdi Raḥḥâl, beau dcher avec de nombreuses nouâla, des troupeaux immenses et où règne une grande animation. Cinq minutes après, nous sommes dans les défilés dits communément du Jbel Lakhḍar, mais qui sont en réalité ceux du Jbel Fetnâça ; le Jbel Lakhḍar est seulement dans le prolongement de la chaîne à une demi-étape dans la direction du nord-est. Le défilé n'est pas très pittoresque, les montagnes sont peu élevées (100 mètres au-dessus du plateau), toutes cultivées, presque sans broussailles ; le paysage se présente comme une succession de mamelons verts. Au bout de trois quarts



Fig. 38. — Kerkoûr de Sidi 'Abdallâh el Ḥaouâoui
(*Cliche de l'auteur*)

d'heure, nous passons près d'un important dcher dont le

(1) Voy. appendice nº 1.

saint patronal, Sîdi 'Abdallâh el Ḥaouâoui, érige sa coupole blanche près de la route : un kerkoûr lui est consacré sur le chemin ; le nom de ce saint qui signifie « originaire des oulad Ḥaouâ (ḥaouâ'ou, en arabe littéral, c'est-à-dire les fils d'Ève), donne lieu à des calembours obscènes ou à des méprises grossières de la part des musulmans illettrés, car ils le prononcent « ḥawwâï » ou l'altèrent ainsi à dessein. Ce dernier mot a, en effet, au Maroc, une signification obscène et des Européens écoutant ces sottises sont tombés à cet égard dans de singulières méprises (1). Il y a nombre de fractions et de tribus qui portent le nom d'Oulad Ḥaouâ et l'ethnique « ḥaouâoui » est assez répandu dans l'Afrique du Nord. Quelques instants après avoir dépassé cet endroit, nous sommes en vue de Guerrando.

2. Le territoire des Doukkâla.

Les vastes et monotones étendues de pays qui forment ce que les Arabes ont appelé « Ḥoûz Merrâkech » ou, plus brièvement le Ḥoûz, c'est-à-dire quelque chose comme « La Provence », ont été, dans ces dernières années, l'objet d'études géologiques et géographiques plus approfondies qu'aucune autre contrée du Maroc ; les levés du capitaine Larras en ont fixé la topographie dans toutes ses lignes essentielles ; les beaux voyages de Th. Fischer nous donnent une idée complète de leur géographie physi-

---

(1) Montet, « Confréries religieuses de l'Islam marocain », Rev. Hist. Rel., t. XLV, p. 20, n. 2, rapporte ce mot à la racine « haouâ », aimer. Mais « haouâ » est inconnu dans l'arabe vulgaire au Maroc, tandis que « ḥaoua » y est courant avec le sens de «cohabitare cum muliere». D'ailleurs, «ḥawwâï» ne peut se confondre avec ḥaouâouî (ḥaouâouiyy^{oun}) qui est nécessairement au point de vue grammatical, un ethnique dérivé de « ḥaouâ'ou ».

que en employant ce mot dans toute l'étendue de sa moderne signification ; les courses géologiques de Brives nous en ont enfin révélé clairement la statigraphie (1). En ce qui nous concerne personnellement, nous n'avons fait que profiter, dans nos voyages, des résultats obtenus par ces savants sans avoir la présomption de les compléter ; seules, nos observations ethnographiques et sociologiques que nous exposerons plus loin, peuvent être en grande partie tenues pour inédites. Il n'en est pas de même du présent paragraphe, mais nous devons toutefois faire observer que, sauf les quelques lignes consacrées à un très court exposé géologique, les pages qui suivent sont écrites d'une façon tout-à-fait indépendante.

La région comprise entre le Haut-Atlas au Sud, le Moyen-Atlas à l'Est et l'Océan forme ce que Th. Fischer a appelé l'avant-pays, le « Vorland » de l'Atlas, et ce que nous apppelons plus volontiers en Algérie « le plateau subatlantique ». C'est une vaste étendue formée de deux terrasses superposées que tous les voyageurs ont remarquées, même les moins géologues : la première inférieure à 300m, la deuxième inférieure à 600m. La bordure qui sépare la première terrasse de la seconde est constituée par une chaîne de hauteurs dont font partie le Jbel Lakhḍar et le Jbel Fetnâça. Au-dessus de cette deuxième terrasse s'élèvent les débris d'une troisième, précisément au Jbel Lakḍar, puis dans le massif des Beni Meskîn et enfin dans la chaîne si remarquable des Jbîlêt.

(1) Il serait injuste d'omettre ici les noms des deux collaborateurs de M. Th. Fischer, le Dr Kampffmeyer et le Dr Weissgerber. Le premier a publié ses impressions qui ont la valeur de véritables études, dans ses « Reisebriefe » que nous avons déjà eu l'occasion de citer. Le second a publié le résultat de ses nombreux voyages à travers le Ḥoûz dans « La Géographie », dans la « Revue générale des Sciences » et dans son livre déjà cité, « Trois mois de campagne au Maroc ».

La première terrasse offre, d'après Brives, la succession suivante de terrains :

2. Dépôts horizontaux.
- *C*. Dunes actuelles.
- *B*. Quaternaire : grès sableux à Hélices.
- *A*. Pliocène.
  - *c*) Calcaires.
  - *b*) Grès.
  - *a*) Poudingues.

Lacune correspondant aux dénudations des mers précédentes.

1. Dépôts relevés : schistes siluriens très plissés, très relevés, parfois même renversés.

Ces schistes anciens ont leurs plis orientés N. 20° E. ; ils représentent les débris d'une ancienne chaîne hercynienne qui s'étendait au Sud jusque dans le Sahara et dont les plis, découverts pour la première fois par Flamand (1) dans l'Extrême Sud-Ouest oranais, ont été en dernier lieu étudiés par Brives au Maroc et par E. F. Gautier au Sahara (2). On sait que le continent hercynien eut son maximum d'extension à l'époque carbonifère : c'est sur les côtes de ce continent ou dans ses lagunes intérieures que s'est formée la houille. Aussi la découverte des ridements hercyniens du Nord de l'Afrique a-t-elle fait naître de nouvelles espérances au sujet de la possibilité de trouver des gîtes de charbon de terre ; et il semble que si la houille pouvait se trouver quelque part dans ces pays, c'est au Maroc et dans le Sahara qu'il faudrait la chercher. Si en effet, dans la région qui nous

---

(1) G.-B.-M. Flamand, « Sur la présence du Dévonien inférieur dans le Sahara Occidental », dans « C.-R. Ac. Sc. », 2 juin et 21 juillet 1902.

(2) Brives, « Considérations géographiques sur le Maroc occidental », p. 4 du t. à p. ; E. F. Gautier, « C.-R. Acad. Sc. », 8 décembre 1902, in f. ; « Sahara oranais », dans « Ann. de Géog. », XII, 1903, p. 243.

occupe, on n'a pu trouver de carbonifère, il n'en est pas de même au Sud et dans le Sahara : Foureau chez les Azdjer, Ficheur dans le Sahara et Lenz dans le Dra ont trouvé ce terrain caractérisé [1].

Alors que dans la première terrasse, le pliocène repose directement sur les schistes anciens, dans la deuxième c'est le miocène qui recouvre la série primaire, sauf quelques lambeaux d'éocène et de jurassique qui apparaissent çà et là ; cette série primaire a été trouvée assez complète par Brives du côté de l'Oum-er-Rbîâ :

- 2. Dépôts secondaires et tertiaires horizontaux.
  - *C.* Miocène
    - *b* Helvétien
      - β) Argiles alternant avec bancs de grès.— Calcaires à *Lithothamnium*
      - α) Argiles.
    - *a* Poudingues et grès cartenniens.
  - *B.* Traces d'éocène.
  - *A.* Traces de jurassique.
- 1. Ancien continent hercynien plissé et relevé.
  - *C.* Schistes et poudingues permiens, roches porphyriques.
  - *B.* Grès dévoniens.
  - *A.* Schistes siluriens. — Roches cristallophylliennes et granitiques.

---

(1) Foureau « Sur la présence du carbonifère dans le Sahara », in « C.-R. Ac. Sc.», 2me sem. 1894, p. 576 ; « Rapport mission Sahara et Touareg », p. 232 ; Ficheur, « Sur l'existence du terrain carbonifère dans la région d'Igli », dans « C.-R Ac. Sc. », 23 juillet 1900 ; « Note sur le terrain carboniférien dans le Sud de l'Algérie », dans « Bull. Soc. Géol. Fr. », 3me sér., t. XXVIII, p. 915 ; les fossiles étudiés par Ficheur ont été recueillis par divers officiers, ceux de Lenz ont été étudiés par Stache, « Fragm. c. afr. Kohlenkalkfauna aus. d. gel. d. West-Sahara », in « Denks. d. math.-naturwiss. Cl. d. K. Ak. d. Wiss. », t. XLVI ; G.-B.-M. Flamand, « Sur la présence du terrain carbonifère dans les oasis de l'Extrême-Sud », dans « C.-R. Ac. Sc. », 23 juin 1902 ; E.-F. Gautier, « Sur les terrains paléozoïques de l'Oued Saoura et du Gourara », in « C.-R. Ac. Sc. », 8 décembre 1902 ; id., « Sahara oranais », dans « Ann. Géog. », XII, 1903, p. 239.

Enfin, les îlots du Jbel Lakhdar, des Beni Meskîn et des Jbîlêt sont formés par les dépôts éocènes recouvrant la chaîne hercynienne ; ces îlots émergeaient donc de la mer miocène qui pénétrait jusqu'à l'Atlas et qui enleva au plateau hercynien sa couverture secondaire et éocène pour y déposer de nouveaux sédiments ; à l'époque pliocène, la mer se transporta sur la première terrasse exclusivement (1).

Les Doukkâla occupent une partie de cette première terrasse et empiètent assez considérablement sur la seconde, du côté du Jbel Lakhdar. Leur territoire offre différents aspects dont le bref exposé géologique qui précède donnera facilement l'explication.

La zone littorale des dunes et des calcaires à Hélices est celle dans laquelle nous nous sommes maintenus entre Casablanca et Azemmoûr ; nous avons signalé la forêt de lentisque, mais la plante la plus caractéristique est le « rtem » qui s'étend sur toute la côte atlantique. Le sol est toujours sablonneux, souvent rouge, parfois un petit peu caillouteux, la culture est facile ; nous avons vu que le henné est tout particulièrement cultivé par les indigènes. Les sources, sans être abondantes, ne manquent pas. Au dire de Brives qui a étudié spécialement la question, l'eau est toujours très bonne (2) : je cite l'opinion de ce savant parce que ma malechance a voulu qu'entre Casablanca et Azemmoûr, je n'aie bu que d'une seule eau, celle de 'Aïn Gueddîd, qui s'est trouvée saumâtre. Mais ce doit être exceptionnel, car sur le restant de la côte, j'ai toujours trouvé de bonne eau.

Dans l'intérieur des terres, on trouve souvent le sol très

---

(1) Brives, « Consid. géog. sur le Maroc Occid. », in « Soc. Géog. Alg. » 2me trim. 1902 », p. 168, 170, 171.

(2) Brives, « Notes sur un voy. d'ét. géol. au Maroc », p. 10.

caillouteux, sablonneux et rouge, c'est le terrain que les Arabes appellent « el ḥamri » (1) et qui provient le plus souvent de la décomposition des grès et des poudingues miocènes ; le sâḥel de Casablanca est presque entièrement constitué par ce terrain, qui est particulièrement favorable à la culture de la vigne. La plante la plus caractéristique est l'asphodèle. Voici l'analyse d'un échantillon de terre de cette nature, prélevé aux environs de Casablanca : (2)

Analyse physique.

Cailloux	Siliceux	12
	Calcaires	9
Gravier	Siliceux	6
	Calcaire	8 8
Terre fine		964 2
		1000

Analyse physique de la terre fine sèche.

Gros sable	Silice et silicates	786 818
	Calcaire	14 645
	Débris végétaux	3 545
Sable siliceux fin		75 601
Calcaire		12 768
Argile		99 947
Humus		6 676
		1000 000

(1) Quand il est très caillouteux « blạd ḥarcha ». Cf Weissgerber, « Trois mois de campagne au Maroc », p. 195.

(2) Cette analyse a été faite par M. Hanra au laboratoire de Châlons-sur-Marne, naguère dirigé par mon père.

Dosage des quatre principaux éléments de fertilité de 1.000 gr. de terre sèche pourvue de son gravier.

Azote	0 932
Acide phosphorique	1 453
Potasse	4 106
Chaux	15 439

Très souvent les calcaires miocènes ont résisté aux agents d'érosion et alors le sol prend un aspect rocheux [1] et devient peu propre à la culture. Il en est de même dans les lieux assez nombreux où la croûte calcaire si connue dans l'Afrique du Nord est venue cuirasser le sol. En ces endroits le pays n'est plus bon qu'à l'élevage : la plante caractéristique, dans ce cas, est le palmier nain qui du reste se trouve aussi sur le ḥamri. La grande « khela », ou espace inculte qui s'étend dans les environs de la zâouia de Sâïs en est un bel exemple.

Enfin sur de vastes superficies, les divers agents d'érosion auraient remis à nu la chaîne hercynienne et alors la décomposition des schistes anciens aurait produit la terre, très argileuse, d'une couleur noire, tirant parfois sur le bleu et d'une fertilité exceptionnelle, connue sous le nom de « tîrs » que Th. Fischer a le premier bien décrite avec tous ses caractères [2]. Toutefois, ce savant ne pense pas comme Brives

(1) « Mkart » de Weissgerber, « Trois mois de campagne au Maroc », p. 195.

(2) Urquhart, « Pillars of Hercule », II, 102 et Quedenfeldt, dans « Verh. d. Ges. f. Erdk. », 1886, p. 458, avaient déjà là signalé le tîrs, comme terre noire, mais sans insister sur le caractère de cette formation. Weissgerber, « Chaouia », p. 439, semble l'avoir observé en même temps que Fischer, mais sa publication est postérieure. En tout cas, il est incontestable que c'est à M. Th. Fischer que revient l'honneur de l'avoir étudiée et signalée à l'attention du public savant.

que cette terre noire provienne, au moins exclusivement, de la décomposition des schistes anciens. Tout d'abord il conteste que la répartition du tîrs corresponde aux affleurements des schistes : à plusieurs endroits, dans les Doukkâla, dans les 'Abda, il a pu constater que la terre noire reposait soit sur un tuf calcaire, soit sur un grès coquiller pliocène, soit même sur une croûte calcaire ; suivant lui les régions occupées par la terre noire ne sont pas nécessairement des dépressions ; enfin il argue de la quantité considérable de grains de sables complètement roulés que l'analyse décèle dans la terre noire pour soutenir que le vent seul a pu constituer ces dépôts. Brives soutient au contraire que les portions occupées par le tîrs sont des fonds de marais, des « ṙdîr » comme on dit dans l'Afrique du Nord. D'après lui, partout où apparaissent les schistes anciens, il se forme du tîrs ; la grande quantité de matières organiques contenue dans ces terres le fait songer à quelque chose d'analogue à ce qui se passe dans nos tourbières ; il ajoute qu'il y a des tîrs ailleurs que dans les régions qui nous occupent, il en signale dans les marais des Beni Ḥaçan [1]. Il serait fort délicat pour quelqu'un qui n'est point spécialiste, de prendre parti dans une telle discussion. Si Brives établissait d'une façon péremptoire que l'on ne rencontre de tîrs que là où il y a des schistes anciens, la question serait définitivement tranchée en sa faveur ; mais Th. Fischer conteste formellement cette assertion. La présence de nombreux grains de quartz roulés est ambiguë : le savant allemand en tire un argument en faveur de sa thèse, mais le savant algérien

(1) Pour cette discussion, voy. Brives, « Consid. géog. sur le Maroc Occcidental », in « Bull. Soc. Géog. Algér. », 1902, p. 167 seq. et Th. Fischer, in « Pet. Mitteil. », 1903, Heft. VII. (Zur Entwickl. u. Kenntn. d. Atlas-Vorlandes).

fait remarquer que ces grains de quartz roulés ne présentent pas au microscope les stries caractéristiques des sables éoliens (1) ; ils auraient donc été roulés par les eaux : à cela, Th. Fischer ne manquerait pas de répondre en disant que le régime d'écoulement des eaux dans les vastes régions horizontales de ces pays rend cette hypothèse extrêmement improbable. La présence de terres noires formées manifestement par des marais dans d'autres régions, par exemple dans les Beni Ḥaçan, n'est pas décisive non plus : car ainsi que le fait judicieusement remarquer Th. Fischer, de ce qu'une terre est noire, il ne s'ensuit pas qu'elle ait la même origine que le tîrs des Châouia et des Doukkâla ; on désigne toutes les terres noires par le nom de tîrs comme on désigne toutes les terres rouges sous l'épithète de « ḥamri », et cela ne prouve évidemment rien au point de vue géologique. De ce chef la variabilité de la composition des tîrs, déjà mise en évidence par les analyses de Th. Fischer, n'est pas concluante non plus. L'absence de tîrs sur une bande qui longe le littoral et aussi le long de l'Oum er Rbîâ milite en faveur de l'hypothèse allemande : dans ces deux régions les eaux auraient charrié le tîrs. On ne peut tirer aucune conclusion bien ferme du fait que le tîrs apparaît seulement par places et que ces aires sont irrégulièrement disséminées. Sur l'origine des apports éoliens on ne peut également, faute de données bien précises, engager une discussion ferme.

Nous devons avouer que dans notre voyage de 1901, nous avions été frappé dans notre traversée des Châouïa par l'horizontalité parfaite de nombreuses plaques de tîrs. C'était dans la région des « ṣkhoûr » : ces ṣkhoûr sont des rochers qui s'élèvent au-dessus du sol horizontal et émergent

(1) Communication verbale.

pour ainsi dire comme des récifs de la mer. Le tîrs vient buter, toujours horizontalement, contre le pied de ces « ṣkhoûr » et ne s'accumule pas contre eux comme le ferait une dune. A Tâmerrakchiyet, par exemple, dans les Châouïa, nous avons campé près d'un de ces rochers, et l'allure du sol



Fig. 39. — Les « ṣekhoûr » ; campement à Tamerrakchiyet, dans les Châouia (*Cliché de l'auteur*)

que nous venons de signaler était frappante ; nous devons ajouter qu'à côté le tîrs formait une légère dépression dans laquelle se trouvait un ṙdîr où venaient s'abreuver les troupeaux. Tout cela nous avait paru plaider en faveur de la conception de Brives ; mais nous ne saurions avoir la prétention de trancher sur de simples impressions une question aussi délicate et sur laquelle des spécialistes éminents ne sont pas d'accord.

Au cours de mon voyage de 1901, j'ai recueilli trois échantillons de tîrs, également réputés pour leur fertilité,

mais provenant de régions très différentes. Le premier échantillon est du tîrs des Châouia, prélevé le 10 juin 1901 dans les Oulâd Sa'îd, non loin du marabout de Sîdi 'Amâra s Semmâmi; le deuxième appartient au tîrs des Beni Ḥaçan dont parle Brives : il a été prélevé dans les terres de formation marécageuse voisines du Sebou, au lieu dit El Ḳnîṭra ('Addi ou 'Ali), sur la première étape de la route de Mehdiya à Méquinez, le 23 juin; le troisième, provient de la tribu d'El Ṙarb, au Nord de Fez et a été prélevé au lieu dit Klâba, dans la vallée de Sebou, le 8 juillet. Voici le résultat de l'analyse physique de ces trois terres [1] :

		BENI ḤAÇAN.	ṘARB.	CHAOUIA.
Cailloux.	Siliceux.....	Néant	Néant	Néant
	Calcaires ...	Néant	Néant	Néant
Graviers..	Siliceux	Néant	Néant	2.686
	Calcaires ...	Néant	Néant	0.015
Terre fine..............		1.000	1.000	997.299
	Total........	1.000	1.000	1000.000
ANALYSE PHYSIQUE DE LA TERRE FINE SÈCHE.				
Gros sable.	Silice et silicates	217.84	32.37	377.58
	Calcaire	1.33	31.01	Traces
	Débris végétaux......	1.61	0.35	0.90
Sable fin, Argile, Humus.	Sable siliceux fin ..	256.41	206.82	186.99
	Calcaire	14.54	215.61	13.88
	Argile......	481.95	488.53	412.13
	Humus	26.32	25.31	8.52
	Total.........	1000.00	1000.00	1000.00

(1) Ces analyses et celles qui suivent ont été faites par M. Hanra, au laboratoire agricole de Châlons-sur-Marne, naguère dirigé par mon père.

On ne manquera pas de remarquer la forte teneur de la terre des Châouia en gravier et en sable siliceux ainsi que sa faiblesse en humus ; je ne sais si cela plaide en faveur de l'hypothèse d'une origine éolienne. Voici maintenant le dosage des principaux éléments fertilisants de ces trois terres :

ÉLÉMENTS DOSÉS POUR 1.000gr. de terre riche pourvue de son gravier	CHÂOUIA.	BENI HAÇAN.	ṘARB.
Azote..................	0,739	1,325	0,871
Acide phosphorique....	0,412	0,484	1,795
Potasse................	3,644	4,754	8,556
Chaux..................	6,957	9,211	138,368

Les deux analyses publiées par Th. Fischer (1), sont les suivantes, au point de vue des quatre éléments les plus importants :

ÉLÉMENTS DOSÉS POUR 1.000 gr.	TERRE DES 'ABDA	TERRE DES CHÂOUIA.
Azote......................	1,100	0,230
Acide phosphorique........	1,280	0,900
Potasse....................	3,240	4,520
Chaux......................	10,700	26,400

(1) Th. Fischer, « Wiss. Ergebn. e. Reise in Atlas. Vorl. von Marokko », p. 123; « M. dritte Forschungsreise in Atlas Vorl. von Marokko », p. 152.

J. von Pfeil a également recueilli des échantillons de terres noires des Châouia [1]; nous reproduisons ci-après les dosages qu'il a publiés; la terre A est un sable de dune noir et fertilisé par la végétation; la terre B est une terre noire que l'auteur a retrouvée dans les principales contrées du Ṙarb et du Ḥoûz qu'il a parcourues; la terre C est une terre noire des parties élevées de l'intérieur des Châouia, qui est très compacte et dure; la terre D est une terre très noire, peu commune, formée par la décomposition de mélaphyres, suivant J. v. Pfeil; la terre E, enfin, est la terre noire ordinaire répandue dans tous les Châouia. Le géographe allemand estime que les terres noires du Maroc sont des produits de caractères analogues, mais d'origines très variées : il ne soutient pas la théorie de la formation éolienne.

	A	B	C	D	E
Azote	1,26	1,93	2,24	7,57	3,36
Acide phosphorique	0,92	1,45	0,87	1,62	1,09
Potasse	2,83	3,51	7,95	2,21	3,74
Chaux	1,92	39,05	4,77	13,93	26,60

Ce qui frappe dans les analyses de J. von Pfeil, c'est la grande teneur en azote. L'auteur n'a pas indiqué exactement comme l'a fait Th. Fischer, les localités d'où proviennent ses échantillons. Aussi, sans méconnaître en aucune façon la haute valeur des matériaux recueillis par J. von Pfeil, les appréciations qui suivent n'ont pour point de départ que

(1) J. v. Pfeil, « Begleitworte z. Routenkart. m. Reisen in Marokko », dans « Mitt. geog. Ges. zu Jena », XXI, p. 53 seq.

nos propres analyses : les terres que nous avons recueillies sont pour chaque région des terres d'une fertilité moyenne ; les échantillons ont été prélevés dans des endroits où l'exploitation occupe une aire vaste et homogène ; la terre a été recueillie par pelletées, sur une profondeur convenable, à plusieurs endroits du même champ ; le mélange a été fait intimement et trois kilogs de chaque ont été envoyés à l'analyse ; les prélèvements ont été faits après la récolte et dans des champs qui sont constamment cultivés.

Ces analyses sont un peu décevantes, si on considère l'enthousiasme avec lequel on a parlé des terres noires dans ces derniers temps. Si nous comparons d'abord la terre noire de l'intérieur des Châouia (tîrs) avec la terre rouge de la côte (ḥamri), on constate qu'à beaucoup de points de vue celle-ci n'est pas inférieure à la première. Elle en diffère essentiellement à cause de sa grande teneur en silice : c'est une terre sablonneuse, tandis que l'autre est une terre forte, argileuse ; mais toutes les deux ont sensiblement la même teneur en humus, toutes les deux n'ont en azote qu'une richesse médiocre ; seulement la terre rouge peut être considérée comme riche en acide phosphorique, tandis que l'autre est plutôt pauvre ; pauvre aussi cette dernière en chaux, élément important dans certaines cultures, comme celle de la vigne, par exemple. Si maintenant nous comparons cette terre noire à nos terres algériennes, nous jugerons qu'elle est moins riche en azote que la majorité des terres que l'on cultive en Algérie ; elle est, comme elles, pauvre en acide phosphorique et riche en potasse ; au point de vue de la chaux, la comparaison est plus difficile à faire, cet élément étant extrêmement variable. Pour fixer les idées je donnerai ici le dosage de quatre éléments dans une terre

de fertilité moyenne de la partie est de la Mitidja (1) : Azote : 1,70; acide phosphorique : 0,54; potasse : 3,93; chaux : 5,81. C'est un peu supérieur à notre terre des Châouia, au point de vue de l'analyse chimique; voici d'autre part une terre d'une fertilité exceptionnelle de la même région (2): Azote : 2,08; acide phosphorique : 2,60; potasse : 6,23; chaux : 24,63, c'est beaucoup plus riche que notre tîrs. Mais c'est encore très inférieur aux analyses de Pfeil. Comment expliquer cette contradiction? Je l'ignore : je ferai simplement observer que l'analyse donnée par Th. Fischer coïncide sensiblement avec la mienne. Même en admettant, comme moyenne de tous les tîrs, l'analyse de la terre des 'Abda donnée par Th. Fischer, cela ne serait encore pas en rapport avec ce que l'on raconte de la fertilité merveilleuse des tîrs. Peut être Pfeil a-t-il choisi des terres exceptionnellement fertiles?

Quoi qu'il en soit, nous ferons observer que la seule analyse du sol ne peut donner des bases suffisantes pour apprécier la fertilité d'une terre. Il faut remarquer, en effet, que si la couche de tîrs est très profonde et a la même composition chimique de la surface au sous-sol, il peut y avoir des réserves énormes d'éléments fertilisants : ce cas a été bien établi pour certaines terres d'Egypte, très fertiles et que l'analyse chimique montrait plutôt pauvres (3) : on sait,

---

(1) A la Réghaïa; communiqué par M. Lecq, inspecteur de l'agriculture.

(2) A l'école de Rouïba, Rivière et Lecq « Manuel agricult. algérien », p. 560.

(3) Voy. « Annales du Minist. de l'Agricult. Documents officiels. Statistiques, etc... », XXIe ann., N° 2, juin 1902, p. 456-457.

en effet, aujourd'hui, que les racines des céréales, blé, orge, seigle, descendent dans la terre jusqu'à $1^m,50$ et même plus. D'autre part les conditions climatériques ont une influence prépondérante sur la végétation et sont un facteur souvent aussi important que la composition du sol : d'excellentes terres, très riches en éléments fertilisants, comme celles des *daïas* en Algérie produisent moins qu'on ne s'y attendrait, à cause du mauvais régime des pluies. Enfin la « biologie intime » des sols de l'Afrique du Nord, les phénomènes physico-chimiques qui se passent à sa surface et dans sa profondeur arable sous l'effet d'une climature tout à fait spéciale [1] sont encore trop peu connus pour permettre de préjuger de la fertilité d'une terre à son inspection.

Le vrai moyen d'être fixé sur le rendement des terres des Châouïa, rendement qui est réputé considérable, serait de connaître la production à l'hectare ou de savoir combien de fois habituellement le grain rend la semence : mais cette indication est presque impossible à obtenir des indigènes et aucun des négociants qui font avec eux sur la côte le commerce de grains n'a pu nous renseigner à ce sujet. L'extrême méfiance des Marocains et la répugnance qu'ils ont, comme tousles indigènes de l'Afrique du Nord, pour les dénombrements et en général pour les computations de toute espèce, sont cause qu'ils ne répondent jamais aux questions de ce genre. Tout ce que nous pouvons dire c'est que nous avons vu sur les tîrs des moissons de la plus belle apparence : la tige était haute, forte, raide, les épis tous à la même hauteur et formant au-dessus du champ la « table rase » qui réjouit l'œil du cultivateur ; mais il aurait fallu examiner ces épis

(1) Rivière et Lecq. « op. laud. », p. 545.

et pour cela nous devons avouer que la compétence nous manquait.

Pour en revenir à la question débattue entre Th. Fischer et Brives, au sujet de l'origine du tîrs, ce ne sont pas les analyses de terre qui en fourniront la solution. S'il nous était permis d'élever la voix dans un tel conflit, nous ferions remarquer d'abord que les divergences portent uniquement sur la terre noire des Châouia, Doukkâla, 'Abda et non sur celles des Beni Ḥaçan ou autres dont Th. Fischer ne conteste pas l'origine sédimentaire. Ensuite, nous ferions encore remarquer que Brives écrit : « A mesure que le dessèchement (des lagunes où se déposait le tîrs) se produit, l'humus formé se mélange avec les apports quelconques, *ceux du vent*, ceux des eaux de ruissellement et constitue ainsi des terres argileuses noires » (p. 5 du t. à p). D'autre part, Th. Fischer accorde (p. 4 du t à p.) que « les débris organiques que la terre contient en quantités importantes, proviennent en partie des apports de poussières du vent, en partie de l'humus formé sur place » et que « *l'humidité* entretenue *par les pluies* et la végétation contribuent à retenir les poussières et à les accumuler. » Il semble donc que les deux explications pourraient chacune être vraies et que les deux savants auraient peut-être raison à la fois ?

Avant de quitter ce terrain scabreux, je ferai remarquer qu'étymologiquement « tîrs » ne signifie pas « terre noire »: l'idée de noir n'est pas dans cette racine. Le mot est répandu en Algérie et désigne les terres fortes, argileuses, dures en été, boueuses en hiver. On emploie aussi souvent la forme pluriel « touâres ». Nous avons entendu dire à des indigènes expropriés de Sîdi Bel 'Abbès : « Khdou lna t-touâres », c'est-à-dire ; « ils nous ont pris nos tîrs, nos bonnes terres », en parlant des Français. Il existe plusieurs territoires qui

portent le nom de « Touâres » en Algérie, notamment du côté d'Ammi-Moussa ; une fraction de la tribu des Mrâḥba (commune mixte de Braz), est également désignée par ce même nom. Les mots « tîrs », « touâres », se rapportent du reste assez facilement à la racine arabe « t r s » qui désigne le bouclier, avec sens dérivés, « colline », « mamelon », « roche », « terre dure et écailleuse »....



Il ne saurait être question ici de faire une description géographique des Doukkâla ; Th. Fischer a donné sur une partie de la région de nombreuses indications d'une haute valeur scientifique. Toutefois, nous avons eu l'occasion de traverser les Doukkâla de part en part plusieurs fois et le mieux que nous puissions faire pour donner du pays une idée un peu précise, est de reproduire les parties de notre journal de route qui correspondent à ces différents itinéraires. Nous avons, dans le paragraphe 1er de ce chapitre, décrit la route de Mazagan ou d'Azemmoûr dans sa traversée des Doukkâla, c'est-à-dire jusqu'à Guerrando. Nous donnerons maintenant successivement : un itinéraire (octobre 1902), de Guerrando à El Ṙerbiya et d'El Ṙerbiya à Mazagan, itinéraire qui dans sa première partie traverse les terres les plus fertiles de la province et qui après El Ṙerbia se poursuit à travers une vaste « khela » pour aboutir au Faḥṣ (banlieue) de Mazagan ; un itinéraire (juin 1901), de Saffi à El Ṙerbiya, et d'El Ṙerbiya à Ouâlidya qui passe près de certaines ruines d'un assez grand intérêt pour la reconstitution de l'histoire du pays et nous abrégerons les détails relatifs à la portion d'itinéraire qui se trouve sur les 'Abda ; un itinéraire enfin (juin 1901) d'Azemmoûr à Bou l'Aouân, le long de l'Oum er Rbîâ.

(Itinéraire de Guerrando a El Ṙerbiya
et d'El Ṙerbiya a Mazagan).

(15 octobre 1902). Nous partons de Guerrando dans l'après-midi (2 h. 45) en nous dirigeant à peu près vers le N.-W. Nous sommes bientôt (3 h. 25) au douâr de Si Ṣêddîḳ où se trouvent sept à huit groupes de « nouâla ». Bientôt nous passons auprès du remarquable mausolée de Sîdi Moḥammed el 'Âlem, curieux bâtiment dont la coupole est flanquée de quatre autres coupoles en carré ce qui lui donne un air monumental et le rend très reconnaissable de loin. Au lieu du pays âpre, dur, montueux que nous venons de traverser (les Reḥâmna), c'est maintenant un pays plat, fertile, cultivé partout respirant l'aisance. Une herbe verte et drue, nouvellement poussée à la suite des dernières pluies, couvre le chemin et des chameaux la paissent de tous côtés ; beaucoup de villages consistant en huttes cylindro-coniques, sont situés au milieu des ruines d'anciennes constructions en pierre. C'est d'un effet parfois très impressionnant : les nouâla se dressent au milieu des ruines des maisons, entre les pans de murs à moitié écroulés, sous les portiques restés debout ; on dirait que c'est la barbarie campée sur les ruines de la civilisation. Et si vraiment cette dernière expression est un peu forte, elle enferme pourtant, nous aurons l'occasion de le montrer, une grande part de vérité ; il fut un temps ou de petites cités sédentaires se dressaient là où aujourd'hui ne s'élèvent plus que de primitives cabanes. Nous marchons maintenant sur le Souḳ el 'Arba'a, marché du mercredi : c'est une grande route, extrêmement fréquentée, comme il ne peut y en avoir que dans un pays prospère. Bientôt nous laissons de côté les

grands douars des Ṙouâlem, avec d'immenses plantations de figuiers de Barbarie. Enfin, après deux heures de marche, nous établissons notre campement au douâr des Flâlḥa, chez les Beni Dṙoûṙ ; non loin de là s'élève la grande zâouia des Beni Dṙoûṙ, qui sont des marabouts fameux dans l'hagiographie marocaine (1). Les douars de ces Beni Dṙoûṙ sont composés presque exclusivement de « nouâla », avec seulement quelques tentes ; comme la plupart des indigènes de cette région, les Beni Dṙoûṙ sont obligatoirement sédentaires, à cause de leurs immenses cultures.

(16 octobre). Partis à 6 heures du matin, nous arrivons rapidement à la limite des Doukkâla et des 'Abda, que nous suivons, marchant tantôt sur l'un de ces territoires, tantôt sur l'autre. Les Doukkâla, par ici, ont des villages de huttes ; çà et là se trouvent quelques maisons, mais elles sont rares, car il n'y a guère que les protégés qui aient la possibilité d'en édifier sans exciter la cupidité du caïd et s'exposer à la perte de leur liberté ; il n'y a pas de tentes ou elles sont exceptionnelles. Chez les 'Abda, au contraire, dont le grand caïd, Si Âïça ben 'Omar est un des hommes du Maroc dont l'administration est la plus éclairée, il y a un assez grand nombre d'indigènes qui ont des maisons et dans les « dcher » celles-ci se mélangent aux nouâla ; quant aux tentes, elles sont également très rares dans cette partie des 'Abda ; l'intensité des cultures est cause qu'une autre vie que la vie sédentaire est impossible. Toute la terre est prise, il n'y a pas un coin qui ne soit cultivé et ce n'est pas par ici que les colonisateurs du Maroc trouveront des terres vacantes. Notre direction est toujours N.-W., puis elle devient W.-N.-W., (8 heures) et nous passons près du marabout de Sîdi Moḥam-

(1) Voyez les pages consacrées aux Regrâga, à la fin de ce volume.

med el Mkhawweḍ. Nous sommes ici en plein tîrs ; de tous côtés s'élèvent des meules de paille ; la paille dépiquée est mise en tas et recouverte de grosses mottes de terre ; cette terre argileuse qui, avec le temps, se tasse davantage, protège très bien la paille de l'humidité pendant l'hiver, à cause de son imperméabilité. Un peu partout sont creusés de nombreux puits, pour la plupart très profonds (20 à 30 mètres au moins) ; on fait puiser l'eau par des animaux qui la tirent sur une piste. Cette eau est d'ailleurs partout excellente.

Dâr el Ḥafḍi, où nous sommes maintenant (9 heures), est la maison d'un ancien caïd ; ici le paysage est beau à voir pour un agriculteur car la vie agricole est intense et l'animation dans les champs est grande. La pluie qui vient de tomber a permis de commencer les labours et de toutes parts à l'envi les charrues arabes creusent la terre de leur petit soc léger ; bœufs, chevaux, ânes, chameaux sont indifféremment employés ensemble ou isolément pour tirer la charrue ; je note en passant l'union bizarre et peu gracieuse d'un âne et d'un chameau tirant le même instrument aratoire. Voici que nous passons près d'un petit douâr d'Oulâd Fĕrej ; c'est une petite fraction de la grande tribu du même nom qui erre à l'autre bout des Doukkâla, du côté de l'Oum er Rbîâ. Ils se sont réfugiés, nous dit-on, sur les 'Abda (car nous sommes en ce moment sur le territoire des 'Abda, mais tout près des Doukkâla), pour fuir les exigences de leur caïd ; ils ont du reste réussi à trouver une protection à Saffi et ils groupent au milieu des sédentaires leurs tentes peu nombreuses. Sîdi Msâoûd (10 h. 15), auprès duquel nous passons est au milieu d'une véritable forêt de cactus ; de nombreux dcher se succèdent, tous riches ; nous sommes rentrés dans les Doukkâla et nous sommes sur la fraction d'El

Ḳerbiya. A 11 heures, enfin, nous atteignons Sìdi Moḥammed el Abioḍ où nous devons rester une journée. De Guerrando jusqu'ici, nous avons fait 35 à 40 kilomètres. Une excursion au sud nous fait passer au milieu de terres d'une fertilité très grande, les plus riches nous assure-t-on de tous les Doukkâla.

(18 octobre). Partis à 6 h. 20 du matin, nous sommes après un peu plus de deux heures d'une bonne allure dans les Oulâd Ṣoubéïṭa et nous passons près du ḥâra ou quartier de lépreux qui se trouve dans cette tribu. Ces Oulâd Ṣoubéïṭa ont fait une certaine figure dans l'histoire ; ce sont des arabes et ils se trouvèrent mêlés à tous les conflits qu'eurent les Portugais avec les indigènes [1]. Un peu avant la zaouia de Sâïs, vers 11 heures, nous nous arrêtons sous quelques arbres, non loin d'un puits. Ce puits est très profond ; en voyant tirer les cordes, au moyen desquelles on puise l'eau, nous n'estimons pas sa profondeur à moins de 45 mètres. La nature du terrain a beaucoup changé depuis ce matin ; le sol est de plus en plus sablonneux et se charge de pierres. Ce n'est plus un terrain de grande culture ; il y a place pour de nombreux pâturages, aussi voit-on beaucoup plus de tentes. Néanmoins, ce ne sont pas encore des nomades. Après notre halte, nous faisons une demi-heure de marche et nous nous arrêtons au grand marché du samedi qui se tient près de la zâouia ; celle-ci est grande : c'est un amas de bâtiments considérable d'où émergent quatre ou cinq ḳoubba ; il n'y a pas de tentes, ni de cabanes.

Nous repartons (3 heures), avec des bêtes ferrées à neuf,

---

(1) Je ne sais quel rapport il y a au juste entre les Oulâd Ṣoûbéiṭa et l'ancienne ville de « Subeyt », signalée par Marmol et Léon sur la rive gauche de l'Oum er Rbîâ.

utile précaution, car la marche devient de plus en plus pénible ; le terrain est tout-à-fait sablonneux et couvert de grosses pierres. Il y a des puits çà et là, mais la nature du sol le rend complètement incultivable. C'est une « khela », vaste région stérile qui s'étend jusqu'auprès de la côte, où l'on ne voit que des tentes noires et disséminées. Il n'y a plus par ici que des nomades ; au printemps ils se déplacent de une à deux heures de route dans ces vastes pâturages, mais à l'automne en ce moment, ils voyagent peu et restent près de leurs figuiers qui forment de maigres jardins entourés d'enclos en pierres sèches et près de leurs pauvres champs qu'ils labourent à grand peine. Le palmier nain couvre ces vastes espaces à l'exclusion de toute autre broussaille : c'est le « doûm », dont les enfants recherchent avidement le fruit, « el ṙâz ». La nuit nous surprend dans ces solitudes et nous force à camper près d'un groupe de deux ou trois tentes, douar d'El Ḥâjj Moḥammed ben 'Allou, dont les gens se montrent, du reste, bien peu hospitaliers (5 h. 10).

(19 octobre). Le lendemain la khela continue et devient de plus en plus âpre : de 7 h. 15 à 9 h. 50 nous ne faisons pas plus de quatre à cinq kilomètres à l'heure. Enfin, une descente brusque d'une trentaine de mètres et nous quittons heureusement le plateau désolé de la « khela » ; plus de cailloux et de palmiers nains, c'est de nouveau le « blạd el 'amâra », le pays de l'abondance et des belles cultures. La terre est maintenant une terre d'un gris noir, un peu sablonneuse, mais féconde ; la route est redevenue facile, nous reprenons notre allure habituelle, nous traversons le Souḳ es Sebt (10 h. 40) et nous faisons halte près d'un puits (11 heures). Une heure après nous repartons dans notre hâte de voir Mazagan. Le

paysage agricole devient magnifiquement animé : des bœufs, des moutons paissent de tous les côtés, des chameaux aussi. C'est un pays de grande culture et qui respire la richesse ; de nombreuses tentes sont dressées çà et là, belles, souvent neuves, sentant l'aisance ; les huttes sont rares. Au contraire, les maisons sont nombreuses partout et avec les ḳoubba de nombreux marabouts, elles jettent une note blanche et gaie dans le paysage. Des jardins de figuiers aussi rompent la monotonie de la plaine. Enfin Mazagan apparaît (4 heures) d'un blanc pur, avec la splendeur habituelle des villes musulmanes vues à distance.



(Itinéraire de Saffi a El Ṙerbiya et d'El Ṙerbiya a Ouâlidiya et Mazagan).

(31 mai 1901). Nous sortons de Saffi par Bâb er Rbâṭ et nous cheminons sur un plateau très cultivé, mais veuf en cette saison de toutes ses récoltes, sauf un peu de maïs qui verdoie çà et là ; le chemin est bordé de rtem, c'est un paysage assez morne. Nous sommes bientôt (8 h. 25) à Lạlla Zebboûja, où nous admirons l'immense olivier qui est un des buts favoris de promenade des habitants européens de Saffi [1]. Tout autour, la plaine est bien cultivée ; là où il y a quelque jachère, règne une petite ṙâba de guendoûl, « *Calycotome spinosa* », et de rtem, aux branches couvertes d'hélices blanches ; au loin, le plateau est semé d'exploitations agricoles ou « 'azib ». Il y en a au moins une vingtaine d'anglaises et quatre ou cinq d'allemandes ; l'unique maison française

---

(1) Voir au dernier chapitre de ce volume, la description de Lạlla Zebboûja.

appartient à un juif de Saffi, Israël Lâloûz, le seul protégé français de la région, dont nous avons été l'hôte et dont nous ne saurions trop louer la dignité et la courtoisie. De Lậlla Zebboûja (9 heures), une demi-heure de chemin au nord nous mène dans la fraction des Zrâġra (9 h. 30) ; puis, nous atteignons un groupe d'habitations de la fraction des 'Alîouet (10 heures). Nous passons ensuite (10 h. 45) au pied du célèbre marabout de Sîdi Mbârek Moûl Oulîd, c'est-à-dire « le père de l'enfant ». On nous assure que le saint est ainsi nommé parce qu'on y va spécialement en pèlerinage pour avoir des enfants mâles. Sa coupole n'a pas la forme classique ; elle est surbaissée et se relève en pointe conique au milieu. Quelques instants après nous sommes dans les jardins de figuiers de Sernou.

Sernou, dont parle Marmol et que Léon n'a pas mentionnée, attirait notre curiosité. C'était, d'après le premier de ces auteurs [1], une petite ville fermée, à trois lieues de Saffi, qui joua un certain rôle dans les guerres entre Portugais et Marocains. Lors de l'expédition que le mérinide de Fez envoya, en 1514, contre les Portugais d'Azemmoûr, le célèbre Yaḥya ben Ta'foûfa, après avoir pris part à l'affaire, se retira vers Saffi et faillit être surpris près de Sernou où il séjournait ; il put rentrer dans Saffi mais les soldats du roi de Fez qui venaient de ravager El Mdîna, ruinèrent également Sernou. Néanmoins, à la suite de sa brillante conduite dans cette affaire, Yaḥya ben Ta'foûfa reçut comme récompense la ville de Sernou avec ses revenus en toute propriété [2].

Ces petites villes que nous décrivent Léon et Marmol

---

(1) Marmol, « Africa », f° 60.

(2) Cf David Lopes, « Textos em aljamia portuguesa », p. 83 seq.

(Sernou, El Mdîna, Tîṭ et les villes situées le long de l'Oum er Rbîâ), se trouvaient vis-à-vis des belligérants dans une singulière position ; quelque parti qu'elles prissent elles étaient alternativement ravagées par l'un et par l'autre. L'occupation portugaise, au rebours de l'occupation espagnole sur la côte nord du Maroc, rayonna au loin dans l'intérieur ; mais pour ne pas avoir su s'y établir, faute d'un peu d'efforts et de suite dans les idées de la part du gouvernement central, les Portugais ne purent garder leurs conquêtes ; ils étaient une perpétuelle menace pour la prospérité du pays qui était périodiquement désolé, tantôt au nom du roi de Portugal, tantôt au nom du roi de Fez, quand ce n'était pas au nom des chérifs sa'adiens, dont le pouvoir grandissait. A chaque instant, Marmol nous parle de pays qui furent dévastés au temps des Portugais et se repeuplèrent depuis.

C'est à l'endroit nommé El Mers que se trouvent les ruines de Sernou ; il y a là une enceinte en pisé, épaisse, qui était évidemment susceptible d'être défendue et qui enferme un carré d'environ 12 hectares. A l'intérieur sont creusés des centaines de silos aujourd'hui tous abandonnés ; le sol en est pour ainsi dire miné. C'est de ces silos que l'endroit tire son nom actuel : « mers », en effet, désigne dans l'arabe vulgaire un emplacement de silos. Ces silos sont-ils postérieurs à l'abandon de la ville ? et qu'était-ce au juste que cette ville ? On ne saurait le dire aujourd'hui. Tout autour de l'enceinte, de 25 mètres en 25 mètres, sont des fosses assez irrégulières qui paraissent avoir tout simplement servi à extraire les matériaux destinés à la construction des murs ; toutefois, je ne suis pas bien sûr de cette interprétation. Çà et là, il y a des traces de bordjs qui étaient situés en dehors et distants entre eux de 60 mètres environ. Nous

n'avons recueilli sur place aucun souvenir populaire se rapportant à l'ancienne Sernou, mais il n'est pas douteux



Fig. 40. — Ruines de l'enceinte de Sernou
(*Cliché de l'auteur*)

que ces ruines représentent la petite ville décrite par Marmol.

Nous quittons Sernou pour nous diriger vers la casba du fameux caïd des 'Abda, Si Âïça ben 'Omar; nous passons successivement à Dâr Ould el 'Ayyâchi, à Dâr Ould el Koûri, à travers des pays riches et bien cultivés. Cinq minutes avant d'arriver à la casba nous passons devant une ḥaouîṭa bien blanche et nous demandons le nom du saint qui est enterré là ; on nous répond que c'est Sîdi Ḳaḍi l Ḥâja, littéralement « celui qui pourvoit aux besoins », qui exauce les désirs de ses adorateurs, quelque chose comme le saint Expédit des catholiques. Il n'est pas vraisemblable que ce soit là le véritable nom du saint et Sîdi Ḳâḍi l Ḥâja est sans doute à rapprocher des Sîdi Ma'aroûf, des Sîdi l Ṙerîb,

des Sîdi Ṣâḥeb eṭ Ṭrîḳ, des Sîdi lMêkhfi que l'on retrouve ailleurs et dont les noms signifient « le connu », « l'étranger », « le patron du chemin », « le caché ».... (1) De la casba de Si Âïça (2 h. 45), nous nous dirigeons vers Miat Bìr ou les « cent puits », que l'on appelle aussi Miat Bîr ou Bìr, les « cent et un puits », endroit qui a été décrit par Léon sous le nom de « Centopozzi » et par Marmol sous son nom indigène (2). Dans ce trajet, nous nous perdons plusieurs fois et nous n'arrivons à Miat Bîr, à travers une vaste ṙâba de palmiers nains, de guendoûl et de rtem, qu'à quatre heures un quart.

Miat Bîr ou Bîr est une vallée creusée dans un calcaire grèseux qui à l'air prend des contours déchiquetés. L'eau est à une faible profondeur et çà et là sont creusés de nombreux puits ; peut-être sont-ils en partie naturels et ont-ils seulement été arrangés par la main de l'homme. C'est d'eux bien évidemment que l'endroit prend son nom. Cette vallée est dépourvue de ṙâba et est couverte de pierres dont l'aspect déchiqueté donne un aspect bizarre au paysage. L'endroit le plus humide est situé en face du marabout de Sîdi Mḥammed ben 'Eubbâd, qui se trouve sur la hauteur bordant la vallée. L'identification du Miat Bîr actuel avec celui de Léon et Marmol présente une difficulté. Tous les deux y mentionnent de nombreux silos où des grains auraient été conservés pendant des siècles sans s'altérer. Or les puits de Miat Bîr sont des puits à eau et non pas des silos ; d'ailleurs, le mot Bîr ne peut s'appliquer à des silos qui

---

(1) Cf Edmond Doutté, « Marabouts », p. 52 ; Basset, « Traras », p. IV ; W. Marçais, « Dial. de Tlemcen », p. 219.

(2) Léon, « in Ramusio », f° 23, B ; Marmol, « Affrica, f° 60 v. Cf Diego de Torrès, « Rel. Chér. », p. 49 ; Mouette, « Hist. Moul. Archy », p. 176.

s'appellent en arabe « mêṭmoûra », nom bien connu de Léon et de Marmol eux-mêmes. Si l'on réfléchit que Léon ne mentionne même pas Sernou, localité qui, après tout, était importante, et que sa description de fosses à grains de Miat Bîr s'applique très bien aux silos de Sernou, que nous avons visités, on peut très vraisemblablement supposer qu'il n'a visité aucun de ces deux endroits et que n'en ayant parlé que par ouï-dire, il les a confondus sous le nom de Miat Bîr et cela d'autant plus facilement qu'ils sont voisins l'un de l'autre. Plus tard, Marmol aura suivant son habitude, copié Léon, mais de plus il y aura rajouté Sernou, probablement d'après des sources portugaises; cette interprétation est d'autant plus plausible, nous semble-t-il, que le chapitre dans lequel Marmol parle de Sernou et de plusieurs autres localités, manque entièrement dans Léon.

Le fkîh de l'endroit nous dit que non loin de notre campement se trouvent les ruines de deux autres petites villes qu'il dit s'appeler Ouirs et Tiṙouîn. Nous n'avons pas eu le temps de les visiter et nous ne voyons pas trop comment on pourrait les identifier d'après leurs noms (1). Léon et Marmol mentionnent des juifs à Miat Bîr ; il n'y en a plus nulle part dans les Doukkâla, ni dans les 'Abda, sauf dans la casba de Si Âïça, où ils sont évidemment d'introduction récente. De plus, Marmol nous dit que les habitants de Miat Bîr étaient des Berbères sédentaires; il est difficile aujourd'hui de trancher cette question de race. Je ferai remarquer d'ailleurs que Léon et Marmol ayant confondu Miat Bîr et Sernou, les détails qu'ils donnent peuvent indifféremment se rapporter à l'une ou à l'autre de ces localités. Il convient de rappeler

(1) On trouve dans un des textes publiés par David Lopes, « Aljamia portuguesa », p. 92, la mention d'une localité appelée « Uzeres ».

toutefois, à propos de cette question de race, que vingt minutes avant d'atteindre Miat Bîr, nous sommes passés près d'un village de huttes qui a nom Ech Chloûḥ ; ils prétendent malgré cela qu'ils sont Arabes, ce qui me semble fort contestable.

Miat Bîr est situé sur la fraction des Ṙounimiyîn, prononcé souvent, par une altération courante dans les dialectes du Magrib, Ṙoulimiyîn. Entre les Ṙounimiyîn et la casba de Si Åïça sont les Ma'achat, sur lesquels nous avons passé. Ils sont parents des Ma'achat qui sont chez les Châouia et de ceux qui sont chez les Chiâḏma, du côté du Souḳ el Ḥâd, près de 'Aïn el Ḥajar, non loin de Mogador : là est le tombeau de Sîdi Ma'achou et la zaouia des Ma'achat. Les descendants de ce saint ont le privilège de guérir la rage en faisant boire, à ceux qui en sont atteints, de l'eau enfermée dans un vase, au moyen d'un chalumeau en roseau : les malades ne doivent pas voir l'eau qu'ils boivent. Ils restent près du marabout à suivre ce traitement pendant quarante jours : en outre ils mettent un peu de sel sur la morsure qui a causé leur maladie. Je noterai ici qu'à l'Oued Imbert, localité bien connue du département d'Oran, il existe également un Sîdi Ma'achou qui a aussi la réputation de guérir de la rage.

(1er juin). Nous partons à 6 h. 5 pour El Ṙerbiya sur les Doukkâla. Nous traversons d'abord les jardins ornés de palmiers qui se trouvent autour de Sîdi 'Abdel'aziz el Menọwwer, confrère de Sîdi Moḥammed précité et bientôt nous atteignons des groupes de maisons appartenant aux Zâḥ. A 7 heures nous laissons notre convoi continuer sur El Ṙerbiya et nous obliquons à gauche pour aller voir une grotte qu'on nous a signalée et dont nos informateurs

musulmans nous racontent des merveilles : il y a dedans des puits, une rivière, des statues en cuivre !... Bien que nous soupçonnons fort que l'imagination de nos interlocuteurs doive jouer dans leur description un rôle tout-à-fait prépondérant, cependant nous allons voir la grotte. Nous traversons des plateaux tout-à-fait analogues à ceux d'hier : pas de terre végétale, le roc partout ; et le chemin, parsemé de gros cailloux, est pénible. L'eau cependant est à une faible profondeur comme le montrent d'assez nombreux puits. Çà et là il y a des dépressions au fond desquelles sont des puits, et ces dépressions sont très analogues à ce que nous avons appelé une vallée à Miat Bîr. A neuf heures enfin nous sommes à Sîdi 'Azzoûz et à cinquante mètres de là, près d'un figuier, est l'ouverture de la grotte.

Nous y pénétrons avec des bougies : c'est un couloir de 6 à 8 mètres de hauteur et de 12 à 20 mètres de largeur, suivant les endroits, qui s'étend sur une longueur d'environ 140 mètres, en plan doucement incliné. Nous marchons à tâtons, car nos bougies n'éclairent guère, des boules blanches se meuvent sur la terre, ce sont des petits d'oiseaux nocturnes. Nous arrivons à un talus très raide et très glissant, le sol étant formé d'une argile grasse et humide : la voûte s'élargit et on ne distingue plus rien ; on entend seulement un clapotis. Les indigènes, gens braves, mais extrêmement superstitieux, ont peur d'aller plus loin. Nous nous laissons glisser sur le talus qui s'arrête tout près de là et à travers une boue épaisse, nous atteignons le fond. Il n'y a rien de particulier que quelques flaques dans lesquelles l'eau dégoutte du plafond : ni source extraordinaire, ni précipice, ni rivières, ni statues.... De retour, je déclare aux indigènes qu'il n'y a rien et qu'ils peuvent y

aller voir comme nous : ils ne me croient pas. Ils prétendent que j'ai cru aller jusqu'au bout, mais qu'il y a une issue que je n'ai pas vue : ils ont besoin de croire que cette grotte est sans fond. N'arrivant pas à les convaincre, je cesse des protestations que je sens parfaitement inutiles : il n'y a pas de doute qu'on racontera dans le pays qu'un chrétien a essayé de pénétrer dans la grotte, mais qu'il n'a pas réussi, que les djinns l'en ont empêché ou autres histoires analogues... La caverne n'est d'ailleurs l'objet d'aucun culte religieux particulier. Elle n'offre aucun intérêt et ne renferme qu'une couche très mince de guano.

Nous repartons (10 h. 40) dans la direction d'El Mdîna ; le plateau est plus âpre que jamais : le roc presque partout à nu ne laisse pousser en fait d'arbustes que des touffes rabougries de « guendoûl ». Çà et là se trouvent des bas-fonds avec de gras pâturages et souvent un ṙdîr ou mare d'eau qui n'est pas encore tout à fait sèche ; l'hiver, ce plateau, où l'eau est partout à une faible profondeur, doit être un excellent terrain d'élevage. A 11 heures nous voyons les premières maisons des Oulạd ben Iffou. Les habitations se composent d'une enceinte en pierre sèche, avec une maison dont les murs sont également en pierre sèche et le toit en branchage ou en chaume ; en même temps une tente est dressée dans chaque enceinte ; ce sont des demi-nomades. A deux kilomètres sur la gauche, au milieu de nombreuses habitations nous distinguons le sanctuaire de Sìdi ʿAbdelʿazîz ben Iffou. Nous marchons encore une heure, la terre devient plus riche, nous touchons au territoire où se trouvent les tîrs, que nous avons décrits dans le précédent itinéraire [1] : à midi enfin nous sommes au Souḳ

(1) Voy. supra, p. 181-182.

et Tnîn à côté duquel est El Mdîna, ou mieux, suivant la prononciation marocaine, Lemdîna.

El Mdîna fut jadis la véritable capitale des Doukkâla de l'Ouest, El Ṙerbiya, nom qui, à cette époque, s'opposait à Cherḳiya et qui seul a subsisté, tandis que ce dernier a disparu. Aujourd'hui encore El Mdîna est dite « Lemdîna d el Ṙerbiya ». Les documents portugais, Marmol, Diégo de Torrès, en parlent à chaque instant et elle joua dans toutes les campagnes de cette époque héroïque un rôle de premier plan : abandonnée par ses habitants à la suite de la prise d'Azemmoûr, puis repeuplée par les soins de Yaḥya ben Taʿfoûfa (1), elle est au nombre des conquêtes dont le pape Léon X félicitait le roi D. Manuel dans un de ses brefs (2) ; elle eut aussi à souffrir probablement lors de la révolte fomentée en 1510 dans la province par les chérifs saʿadiens contre les Portugais ; nous avons plus haut fait allusion à un pillage par le frère du roi de Fez, qui emmena les habitants dans son royaume, pour les soustraire au joug des chrétiens ; depuis elle se repeupla, mais l'état perpétuel d'anarchie dans laquelle les luttes des chérifs saʿadiens plongèrent la région joint à de grandes famines, réduisit la population à une telle misère, qu'ils se vendirent aux chrétiens pour avoir du pain (3). Aussitôt les arabes s'y installèrent : les premiers habitants d'El Mdîna, en effet, étaient des Berbères (4). Prise par les Arabes, elle devint une ruine, comme tout ce qu'a touché ce peuple si funeste à l'Afrique

(1) Cf. Diégo de Torrès, « Hist. des Chér. », p. 23.

(2) « Docum. do Arch. Nacion. da Torre do Tombo », p. 351.

(3) Marmol, « Affrica », fº 61.

(4) Marmol, « Affrica », fº 48 vº ; « Docum. da Torra do Tombo », p. 231.

du Nord. « Ils ne souffrent pas qu'on la repeuple, écrit le traducteur français de Marmol, et ils n'y veulent pas demeurer, parce qu'ils n'aiment pas à être renfermés.... C'est une pitié de voir une si belle ville, si bien située et accompagnée de tant de jardinages, être maintenant ruinée et les murs tout ouverts (1) ».

L'enceinte de la vieille ville est maintenant sous nos yeux : elle est à peu près carrée et enveloppe plus de trente hectares. Les murs en terre sont relativement bien



Fig. 41. — Ruines de l'enceinte d'El Mdîna

(*Cliché de l'auteur*)

conservés. Sur le plan les interruptions indiquent les endroits où la muraille est tombée, soit qu'elle se soit écroulée, soit plutôt qu'on l'ait abattue : c'est ainsi que lorsque Nunho Fernandez de Atayde, prit El Mdîna, en 1513,

(1) Marmol. « Affrica », f° 61 v° ; trad. de Perrot d'Ablancourt, II, p. 112.

après en avoir confié le gouvernement à Yaḥya ben

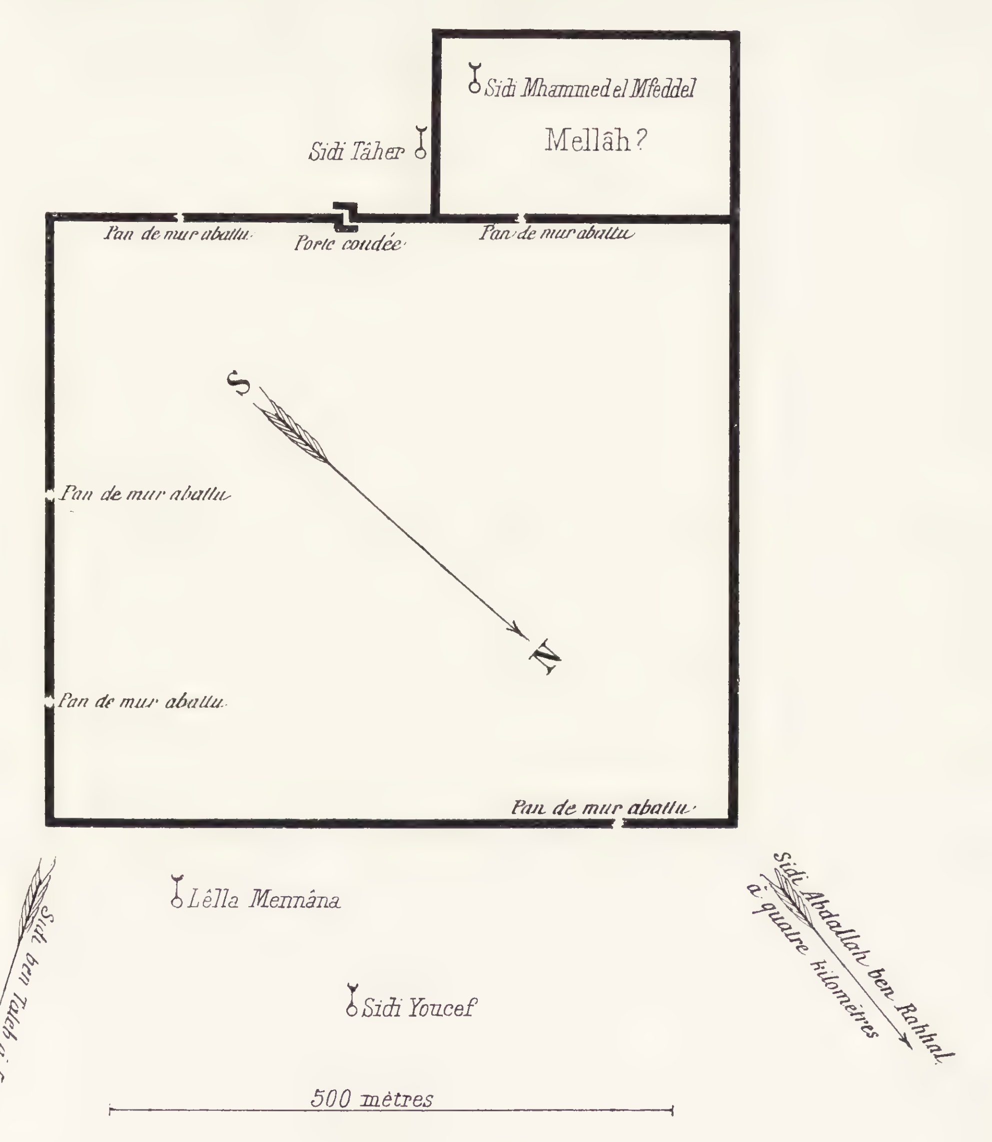


Fig. 42. — Croquis de l'enceinte d'El Mdina

Ta'foûfa, il fit abattre deux pans de murailles pour empêcher les habitants de se fortifier au cours d'une révolte et l'avenir

montra que ses craintes étaient justifiées (1). Il semble qu'il n'y ait eu qu'une véritable porte : les petites villes de cette époque n'avaient qu'une porte, comme encore Mazagan aujourd'hui. On reconnaît aisément les vestiges de cette porte sur le côté S-W de l'enceinte : c'était une porte coudée, comme le sont encore aujourd'hui les vieilles portes marocaines. Il ne paraît pas qu'il y ait eu de fossé autour de la muraille : le fossé d'enceinte n'était pas, semble-t-il, dans les habitudes des Berbères marocains. On voit cependant autour des murailles des dépressions qui pourraient provenir d'un fossé, mais comme pour Sernou, j'incline à penser que ces dépressions sont simplement dues à l'extraction des matériaux. Peut-être n'est-il pas impossible que les dénivellations ainsi formées aient été utilisées pour la défense de la ville : celle-ci était avant tout assurée par des « borj » ou tours qui se dressaient de 20 mètres en 20 mètres et dont il reste quelques vestiges.

Dans l'enceinte de la ville habitent aujourd'hui çà et là les gens d'El Ṙerbiya, vraisemblablement les descendants de ces Arabes dont parle Marmol, dans sa lamentable peinture des malheurs d'El Mdîna. Mais ils sont devenus un peu plus sédentaires qu'autrefois. Ils ont aujourd'hui des maisons en pierres, élevées avec les matériaux de la vieille ville, grossièrement construites du reste et à côté desquelles est dressée la tente. Ça et là il y a des jardins de figuiers, mais l'angle Nord de l'enceinte n'est guère rempli que d'amoncellements considérables de pierres qui proviennent sans aucun doute de la démolition d'El Mdîna. Ajoutons que d'après des renseignements qui nous ont été donnés sur

(1) Marmol. « Affrica », f° 56 r. Lieutenance de Yaḥya, « Diégo de Torres », p. 16.

place, il n'y a pas encore très longtemps que l'on voyait dans l'enceinte les ruines d'une mosquée.

A l'extérieur de l'enceinte, du côté W, est accolée une autre enceinte qui emprisonne environ quatre hectares et qui ne communique pas avec l'extérieur, mais seulement avec le dedans de la première enceinte. L'intérieur de cette deuxième enceinte est à peu près désert, sauf un marabout, évidemment moderne, qui y est construit. La tradition unanime dans le pays est que cette deuxième enceinte circonscrivait le mellâḥ, c'est-à-dire le quartier juif d'El Mdîna. Il n'y a plus de juifs aujourd'hui à El Mdîna, non plus que dans tous les Doukkâla, mais il est infiniment probable qu'il en était jadis autrement et plusieurs raisons nous inclinent à penser que la deuxième enceinte dont nous venons de parler représente bien un ancien mellâḥ. En premier lieu nous devons remarquer que cette enceinte occupe très exactement la position habituelle des mellâḥ, qui sont situés en général contre l'enceinte extérieure et n'ont qu'une porte ouvrant dans la ville, mais près des murailles et souvent près d'une des portes de celle-ci : il en est ainsi, par exemple, à Fez, à Merrâkech, à Mogador... En deuxième lieu, nous aurons plus tard l'occasion d'établir, dans le cours de cet ouvrage, que les juifs au moyen-âge occupaient dans la société marocaine une place beaucoup plus grande que maintenant. En ce qui concerne plus spécialement les pays qui nous occupent actuellement, Léon et Marmol signalent à plusieurs reprises des juifs, comme nous l'avons déjà noté à propos de Sernou. Mais il y a plus, la mémoire populaire a gardé le souvenir d'une époque où les juifs avaient une situation sociale plus élevée que maintenant. Les habitants actuels d'El Mdîna interrogés sur l'histoire de la ville n'en peuvent rien dire, si ce n'est qu'un juif,

appelé Ben Mech'al en fut longtemps le seigneur. Son trésor, naturellement, est encore là, caché, dit-on, dans un « ṭoûfi », c'est-à-dire dans une cave. La croûte calcaire dont le sol est recouvert se prête en effet très bien à la construction de caves, que l'on fait servir d'entrepôts et même d'écuries pour les bestiaux. De plus, auprès d'El Mdîna, se trouve une localité, que je n'ai pas pu visiter, à mon grand regret, et qui s'appelle Ṣoûr Moûça : ce sont les restes, dit-on, du château d'un juif nommé Moûça et qui fut également roi du pays.

Le plus singulier est que cette histoire de Ben Mech'al, juif, seigneur d'un pays et possesseur de trésors, se retrouve dans les ouvrages d'histoire du Magrib à propos du sultan Moûlaye Er-Rachîd : celui-ci aurait commencé sa fortune en s'emparant par la ruse d'un certain Ibn Mech'al, juif puissant qui vivait dans une casba du côté du Tâza où il cachait d'immenses trésors [1]. Il serait singulier et je crois improbable d'après l'impression que j'ai eue sur les lieux que cette histoire se soit échappée de la littérature arabe pour se graver dans la mémoire du peuple ; j'aimerais autant croire qu'Ibn Mech'al, le juif, est un type légendaire dans le genre, par exemple, du « sultan noir », auquel on attribue toutes sortes d'anciennes constructions au Maroc. A l'appui de cette thèse on peut faire valoir que les récits des auteurs arabes donnent, par leur peu de précision, l'impression d'une légende. Aḥmed ben Khâlid seul place

---

(1) El Oufranî, « Nozhet el Ḥâdi », trad. Houdas, p. 499 ; Moḥ. b. Ṭayyib el Ḳâdiri, « Nachr el Matâni », I, p. 224 ; Ahmed ben Khâlid, « Kitâb el Istiḳṣâ », II, p. 15, reproduit ces deux récits et y ajoute une troisième version : les trois diffèrent d'ailleurs assez peu entre elles. Cpr Mouette, « Hist. Moul. Archy », p. 10, 146, 257 ; Meakin, « Moorish Empire », p. 138 ; Cour, « Chérifs au Maroc », p. 181.

la demeure d'Ibn Mech'al dans les Beni Znâcen ; nous ferons observer encore qu'il s'agit là, comme à El Mdîna, d'une ancienne construction, dans l'espèce d'une casba, dont les ruines excitaient probablement l'imagination populaire. Moḥammed ben Raḥḥâl qui a visité les Beni Znâcen donne la légende d'Ibn Mech'al comme répandue au Maroc [(1)]. Les Beni Znâcen où il la localise ont un endroit appelé : Dar Ibn Mech'al ; une autre fraction a un nom qui paraît à l'auteur indiquer une origine juive ; il nous suffit de constater qu'à El Mdîna comme dans les Beni Znâcen, l'existence de la légende d'Ibn Mech'al concorde avec d'autres souvenirs populaires relatifs aux juifs. Si on rapproche ce fait de la ressemblance indéniable qu'offre avec les mellaḥ actuels la petite enceinte d'El Mdîna, on est porté à conclure qu'il y a jadis eu dans le pays des juifs nombreux et jouant un rôle social important. Nous verrons, dans le cours de cet ouvrage, que l'analyse de certaines institutions religieuses du Maroc vient confirmer ces conclusions.

(2 juin). Nous repartons vers le N.-N.-E. à 6 h. 45. Nous passons près d'une ancienne noria : il y en a beaucoup dans le pays, toutes en ruines et semblant remonter à une époque fort ancienne. Le paysage devient peu aimable : la roche est à nu partout, on trouve seulement dans les creux du sable en plus ou moins grande quantité, sable qui, mélangé à l'humus, a fini par former une terre végétale assez fertile pour produire un gras pâturage. La ṙâba, c'est-à-dire la broussaille est formée de guendoûl, de doûm, d'asphodèle, d'une haute ombellifère : au milieu de tout

(1) Moḥammed ben Raḥḥâl, « A travers les Beni Snassen », dans « Bull. Soc. Géog. Oran », IX, p. 14.

cela, de grandes graminées, sèches maintenant, de grandes avoines dressent encore leurs chaumes ; le tapis même du sol est surtout formé de sanguinaire : cela doit au printemps composer un fourrage savoureux et même maintenant que toute cette végétation est desséchée, les bestiaux y trouvent encore leur compte. L'allure générale du sol consiste en une série d'ondulations parallèles au rivage de la mer et enfermant entre elles des vallées peu profondes (30 à 50 mètres au plus) : dans ces fonds se trouvent de nombreux endroits humides, pleins d'eau l'hiver et qui sont au mois d'avril de vastes prairies ; quelques « ṙdîr » subsistent encore çà et là. C'est un magnifique pays d'élevage. Le caractère particulier du paysage lui est donné par la roche dénudée de tous côtés, l'humus n'y formant qu'une couche discontinue : là où celui-ci manque elle est recouverte de lichens jaunes, noirs et bleus. Les éléments ont usé cette roche de façon bizarre : tantôt c'est une table déchiquetée et bosselée, tantôt c'est une surface unie sur laquelle courent des arêtes qui se croisent et forment les dessins les plus variés. L'imagination du voyageur qui traverse ces immenses plateaux travaille volontiers plus ou moins machinalement sur le thème de ces dessins et y retrouve des formes d'arabesques ou des représentations d'objets usuels, enclume, coupe, siège, etc... La marche d'ailleurs est sur ce terrain particulièrement pénible et nous n'y faisons pas plus de cinq kilomètres à l'heure.

A 8 h. 30 nous laissons El Goûr à cinq kilomètres à gauche ; un peu après 9 heures, nous sommes à un marabout dénommé Sîdi bel 'Àbbês : il y a là, dans l'enceinte du marabout, quelques arcades que l'on nous dit être les restes d'une ancienne médersa : tout à côté un ṙdîr et un puits. Il y eut problablement jadis eu en ce lieu un petit centre aujour-

d'hui à peu près disparu. Nous sommes dans une de ces vallées parallèles à la mer que nous avons signalées et dans laquelle se trouve, à droite et à 2 kilomètres environ la ḳoubba des foḳra des Oulâd ben 'Amira, à 6 kilomètres la ḳoubba de Sîdi l Ma'aṭi, à 7 kilomètres la ḳoubba de Sîdi 'Abdennebi : tous ces marabouts sont sur les 'Abda. Gravissant la colline qui est devant nous, nous y trouvons successivement deux agglomérations de la fraction des Ḥoûmittâṭ (9 h. 30) : nouâïl et khiyâm mélangées ; de là nous apercevons la mer. Il est à remarquer que le versant marin de toutes ces ondulations de terrain est plus chargé de sable que l'autre : la terre végétale qui couvre le roc est donc en partie de formation aérienne. Le sol du reste devient de plus en plus âpre :



FIG. 43. — Le terrain aux approches de Ouâlidiya
(*Cliché de l'auteur*)

ce n'est plus que de la pierre déchiquetée de mille façons et les bêtes ne savent où poser le pied ; durant la dernière heure

avant d'arriver au bord de la mer, à Ouâlidiya (11 h. 5), nous ne faisons certainement pas plus de trois kilomètres.

A partir de Ouâlidiya, nous longeons la côte jusqu'à Mazagan ; j'ai dit plus haut que la description de la côte appartenait à une autre partie de cet ouvrage : nous nous dispenserons donc de la transcrire ici. Notre étape du 2 juin se termine à la zaouïa de Sîdi Aḥmed ben Embârek et celle du lendemain à Mazagan. Je relèverai seulement dans mes notes le passage suivant qui peut nous aider à élucider une question intéressante, celle de l'ancienne prospérité des Doukkâla et en général des régions que nous traversons : « .... A 6 h. 35, nous passons près des ruines de la « sâniya Bou Mehdi ». Le mot « sâniya » qui signifie habituellement « roue hydraulique élévatoire à godets », c'est-à-dire noria, a très souvent comme ici le sens de « jardin [1] ». On voit des restes de norias partout : il y en a une quantité extraordinaire. « On peut dire sans exagération que toute la vallée dans laquelle nous cheminons en est littéralement parsemée. Ce devait être autrefois un immense jardin ». Comme les mots qui précèdent ont été écrits sur place, nous avons tenu à les reproduire textuellement.

Ainsi donc il y a eu une époque où toutes ces campagnes étaient couvertes de cultures ; des irrigations bien entretenues permettaient probablement la végétation des arbres, et vraisemblablement des vergers s'étendaient, là où aujourd'hui nous ne voyons plus que des cultures de céréales ; des petites villes comme Sernou et El Mdîna florissaient çà et là ; bref

---

(1) De « noria » rapprochez l'arabe « nâ'oûra » qui a le même sens. A Palerme les roues à godets s'appellent « senia », mot évidemment venu de l'arabe « sâniya ». Amari, « Ibn Haukal », dans « Journ. Asiat. », 4e sér., t. V, 1845, p. 114, n. 37. Cf. Dozy, « Suppl. », s. v.

le pays était dans un état de prospérité qu'il ne semble pas avoir connu depuis. Sans doute, il est toujours cultivé, mais il l'est d'une façon beaucoup moins intensive et la disparition des cités a dû entraîner celle des industries qui ne sont compatibles qu'avec la vie sédentaire dans les villes.

Que les villes aient été très nombreuses jadis dans les Doukkâla, on n'en saurait douter : Léon et Marmol les citent et les décrivent ; quelques-unes comme Ayer, Tîṭ, Bou l 'Aouân, sont bien connues et n'ont pas cessé de figurer sur les cartes ; d'autres comme El Mdîna, Sernou, Miat Bîr, nous ont été bien faciles à retrouver ; on retrouvera de même le jour où on les cherchera, celles que Léon, Marmol, les documents portugais citent sous les noms diversement orthographiés de Subéit, Tamaracost, Terga, Cea, Benacaciz, Telmez, Umez, Ugerez, Çorjidade, Nomar, etc.... (1). Que l'activité commerciale et industrielle ait été considérable dans ces villes, c'est ce que la présence des juifs, que nous avons essayé d'établir pourrait tendre à confirmer. Il est constant d'ailleurs que les Portugais ont tiré de ces villes d'abondants revenus et il est à croire qu'ils ont été une des causes de la ruine du pays pour l'avoir trop pressuré.

Nous savons qu'après la prise de Saffi, Nunho Fernandez ravagea tout le pays ; puis survinrent les chérifs sa'adiens qui engagèrent les populations dans une révolte sans succès, à la suite de laquelle les Portugais de Saffi opérèrent des razzias fructueuses. « On prit, dit le traducteur français de Marmol, 567 personnes, tant petites que grandes, 5000 pièces

---

(1) Voy. Léon et Marmol, loc. cit., et David Lopes, « Aljamia portuguesa », p. 92.

menu bétail, 1000 bœufs ou vaches, 300 chameaux, plusieurs chevaux et bêtes de charge, avec quoi on retourna glorieux à Safie [1]. » Si les Portugais n'avaient opéré ces razzias qu'à titre de représailles, le pays eût pu se relever, mais en réalité ils considéraient les provinces marocaines comme des mines à exploiter et ils ne cherchèrent qu'à piller. Dans ce but, ils s'allièrent à une partie des populations du pays, dont ils s'attachèrent les chefs : Yaḥya ben Ta'foûfa est resté la personnalité la plus brillante de ces chefs indigènes [2].

Les Portugais n'épuisaient pas seulement les ressources matérielles du pays, ils appauvrissaient encore sa population : on sait que l'esclavage était ouvertement pratiqué à Lisbonne ; les gouverneurs de Saffi comptaient parmi les pourvoyeurs des marchés d'esclaves du Portugal. A chaque instant les auteurs nous disent qu'on « envoya vendre en Portugal quantité d'esclaves des deux sexes ». A propos de « Hadequis », ville de Hea (Ḥâḥa), qui reste à identifier, il écrit : « Nunho Fernandez d'Atayde, accompagné de Yaḥya, prit cette ville d'assaut en 1514 et en emmena les plus belles esclaves qu'il y ait eu depuis longtemps en Portugal ». La même année, à la bataille où fut défait le frère du roi de Fez, le même auteur nous apprend que « les chrétiens pillèrent le camp ennemi où l'on fit 580 prisonniers, et toutes les femmes et les enfants des Checs (cheïkh) qui s'étaient trouvés au combat. Les captifs demeurèrent

(1) Marmol. « Affrica », II, f° 46 ; trad. fr. de Perrot d'Ablancourt, II, p. 85.

(2) Sur Yaḥya ben Ta'foûfa voy. les intéressants documents rassemblés par David Lopes dans la deuxième partie de ses « Textos em aljamia portuguesa ».

aux chrétiens et le butin aux alliés[1] ». Voilà donc comment s'opérait le partage ; de telles saignées devaient rapidement appauvrir le pays et nous ne sommes plus étonnés de voir les derniers habitants d'El Mdîna poussés par la misère à se faire volontairement esclaves. Marmol, après avoir énuméré les tributs payés par les alliés au roi du Portugal, ajoute : « Outre cela, les Portugais couraient au dedans du pays en la compagnie de leurs alliés et tiraient tribut des provinces voisines, ou les saccageaient et faisaient les habitants prisonniers [2]. » Aussi les habitants fuyaient volontiers les villes où ils n'étaient plus en sûreté : lors de l'expédition du frère du roi de Fez dont nous avons parlé, Tîṭ, El Mdîna, Ṣoûbéïṭ, Bou l'Aouân, Miat Bîr furent ainsi désertées [3] et le roi de Fez recueillit les fugitifs. Marmol parle constamment de villes qui furent dépeuplées au temps des Portugais et se repeuplèrent lorsqu'ils eurent abandonné leurs possessions, à l'exception de Mazagan, de laquelle ils ne sortirent plus [4].

Les Portugais ne furent pas la seule cause de la décadence de ces pays : à la fin du XIVe siècle le Magrib tout entier avait été rudement éprouvé. La terrible peste de 1348 y avait fait au rapport d'Ibn Khaldoûn, d'incalculables ravages. « La culture des terres s'arrêta, faute d'hommes, les villes furent dépeuplées, les édifices tombèrent en ruine,

---

(1) Marmol. « Affrica », II, fol° 45 v., 9 v., trad. Perrot d'Ablancourt, II, p. 15, 84-85, 106-107.

(2) Marmol. « Affrica », II, fol° 47 ; trad. Perrot d'Ablancourt, II, p. 87.

(3) Léon l'Africain in Ramusio, I, fol° 23 B, C, D ; David Lopes. « Aljamia portuguesa », p. 121 ; Diégo de Torrès, « Hist. des Chér. », p. 23.

(4) Marmol « Affrica », II, fol° 9, fol° 50 v. etc....

les chemins s'effacèrent, etc.. . [1] ». Les petites villes des Doûkkâla existaient-elles déjà à cette époque? Oui, si l'on en croit Léon l'Africain : nous n'avons d'ailleurs pas à leur sujet de témoignages antérieurs à ceux des documents portugais ; mais il n'y a aucune bonne raison de douter de leur grande ancienneté. Elles durent donc traverser une crise au XIVe siècle, mais probablement elles se refirent peu à peu et redevinrent florissantes dans le XVe siècle : un fléau d'un autre genre, mais plus terrible, n'avait cependant point cessé de les menacer et devait empêcher leur essor, je veux dire les Arabes. Ils tenaient depuis longtemps les campagnes et ruinaient petit à petit les villes. On a maintes fois décrit les funestes conséquences qu'eut pour le Maġrib l'invasion hilalienne : « Pendant trois siècles et demi, écrit celui qu'on a appelé le Montesquieu de l'Afrique du Nord, ils ont continué à s'acharner sur ces pays ; aussi la dévastation et la solitude y règnent encore. Avant cette invasion, toute la région qui s'étend depuis le pays des Noirs jusqu'à la Méditerranée était bien habitée ; les traces d'une ancienne civilisation, les débris de monuments et d'édifices, les ruines de villes et de villages sont là pour l'attester [2]. » C'est bien là, en effet, le triste tableau que nous offrent les pays que nous étudions ; bien longtemps après Ibn Khaldoûn, les Arabes ont continué leurs ravages. Quand vinrent les Portugais, leur rôle perturbateur s'accentua encore : alliés partie à l'infidèle, partie au musulman, tantôt au service du Portugal, tantôt à celui des rois de Fez ou de Merrâkech, ils furent les artisans de la ruine des Doukkâla. Aujourd'hui encore, le voyageur voit avec

---

(1) Ibn Khaldoûn, « Prolégomènes », trad. de Slane, I, p. 312.

(2) Ibn Khaldoûn, « Prolégomènes », trad. de Slane, loc. cit.

étonnement leurs tentes dressées sur l'emplacement des villes mortes et les troupeaux qu'ils parquent derrière les murailles croulantes....



(Itinéraire d'Azemmoûr a Bou l 'Aouân).

(7 juin 1901). Nous quittons Azemmoûr à 6 h. 35 du matin pour faire route vers Bou l 'Aouân. En sortant de la ville, nous passons près d'une des curiosités du pays, un palmier à quatre branches disposées en éventail ou mieux en forme de lyre. Des pierres sont placées dedans çà et là, ce qui indique que ce doit être un arbre sacré : en effet, renseignements pris, c'est une « mzâra ». Les mères viennent prier là pour guérir leurs enfants : ce sont elles qui placent ces cailloux dans les trois fourches de l'arbre et dans les écailles formées par la base persistante des palmes [1].

A 7 h. 15 nous traversons un ravin sans eau ; l'Oum er Rbîâ est tout près à gauche ; un quart d'heure après, nous passons près de la ḳoubba de Sidi Åïça Moûl el Ouậd ; dix minutes après, autre ravin, puis voici la « rgoûba » de Moûlaye Bou Cha'îb, avec un kerkoûr et deux petits arbres rabougris. La plaine s'étend au loin, monotone, sans arbres, sauf quelques dattiers : il n'y a pas de maisons, rien que des tentes et quelques nouâla ; nous avons affaire à des nomades

(1) Ce palmier ne répond pas aux conditions qui seraient, selon de Chavagnac, imposées à ces arbres lorsqu'ils ont un caractère sacré : « Les palmiers, dit-il, qui poussent auprès des koubba, sont tous en nombre impair. C'est, dit-on, l'œuvre des hommes qui en éliminent tout d'abord un, lorsque le nombre en est pair ». (Comte de Chavagnac, « De Fez à Oudjda », dans « Bull. Soc. Géog. Paris », 1887, p. 318).

à parcours excessivement restreints ; les douars ne quittent presque jamais le voisinage des jardins de figuiers, en sorte qu'on pourrait les porter sur une carte. L'allure générale du terrain se caractérise par une série d'ondulations dont l'axe est perpendiculaire à l'Oum er Rbîâ. Chacune de ces dépressions est une vallée qui se rend au fleuve ; les douars sont régulièrement groupés dans chaque vallée. Les populations de ces pays sont administrativement réunies sous la dénomination de Ḥoûziya [1]. Le palmier nain couvre la terre qui est relativement peu cultivée. A 8 h. 20 nous passons près de la ḳoubba blanche des Oulâd Bou Sedra ; puis vers neuf heures, dans une de ces dépressions dont nous venons de parler, nous trouvons un beau et grand douâr d'Oulâd Raḥmoûn, qui sont une « fakhda » ou fraction des Oulâd Bou 'Azîz. Là se trouvent de beaux jardins de figuiers, au milieu desquels on vénère la ḥaouîṭa de Sîdi 'Abd en Nebî.

Vers 9 h. 30 nous nous perdons, et nous errons à travers champs pendant une heure avant de retrouver le chemin. Toutes les cultures sont ici ravagées par les criquets : pour

---

(1) Ces Ḥoûziya sont une circonscription administrative, comme les Faḥçiya des environs de Tranger, non une tribu. Cependant Salmon, dans sa monographie des Faḥciya, ouvrage d'ailleurs très remarquable, in « Arch. maroc. », 1904, II, p. 150, dit : « La tribu de Faḥç est un bon modèle de tribu composite ». Il faut s'entendre : toutes les tribus que nous connaissons sont composites ; la tribu pure, composée d'individus descendus de l'ancêtre commun n'existe pas. Mais encore faut-il réserver le nom de « tribu » aux groupements sociaux qui ont un certain degré d'homogénéité : telles sont la plupart des tribus qui portent le nom d'un ancêtre. Autrement le mot tribu deviendrait synonyme de circonscription administrative. Sans doute la circonscription administrative peut devenir, avec le temps, une tribu, mais les Faḥciya en sont-ils vraiment là ? Il suffit de lire Salmon, « op. laud.», p. 168, pour en douter.

les combattre les indigènes ont mis le feu aux herbes sèches et aux broussailles. De vastes étendues de terrain ont été ainsi incendiées. A 11 heures, voici les douars des Oulâḍ Ḥamdân : à deux kilomètres sur la droite nous avons la ḳoubba de Sîdi z Zemmoùri. A 11 h. 20 toujours dans une de ces vallées dont nous avons parlé, voici les Oulâḍ Mḥammed. Nous y faisons une halte près d'un puits et sous de beaux figuiers que les criquets ont laissés intacts : du reste, le fléau est beaucoup moindre par ici, soit que l'invasion ait été moins dense, soit que l'incendie des plaines ait détruit tous les jeunes. C'est ici le pays de la chasse, patrie des beaux slouguis et des faucons : pendant que nous déjeûnons, les indigènes s'amusent à forcer un lièvre à cheval.

Nous repartons à 2 h. 30 et vers trois heures nous sommes près d'un nouveau douar d'Oulâḍ Mḥammed. Depuis neuf heures et demie du matin nous sommes dans les Oulâḍ Fĕrej, grande tribu doukkalienne. Leur pays est très riche : la terre est profonde et fertile, encore qu'elle soit généralement très caillouteuse. A cette époque, les champs sont veufs de leurs céréales, mais on voit qu'ils sont tous cultivés et que pas un coin de terre n'est perdu. On devine aussi de belles prairies dont les graminées sèches sont encore, même en cette saison, une excellente nourriture aux bestiaux. Avec tout cela, les Oulâḍ Fĕrej ont une mauvaise réputation : ils passent pour de grands voleurs et on craint beaucoup de camper chez eux avec des bêtes nombreuses.

A 3 h. 25 voici la maison ruinée de l'ex-caïd Sa'îd ould Bou Cha'îb ould Jîlâḷi Ber Râmi. A 3 h. 15, nous passons devant un douar de la fraction des Ouahla. A 4 h. 05 nous sommes à Dâr el Ḥâjj Sa'îd ould Icef (prononciation spéciale de « Yoûcef ») : c'est la maison d'un protégé du Portugal, car si les Portugais ne courent plus dans les Doukkâla les raids auda-

cieux du XVIe siècle, ils pratiquent largement aujourd'hui ce genre nouveau de déprédation qui s'appelle la *protection consulaire*. Nous nous détournons un peu de notre route pour aller camper au beau douâr d'Oulâd Heniya, de la fakhda Oulâd Brik, toujours dans les Oulâd Fĕrej : là est la demeure de Si Moḥammed ben Heniya, au nom de qui nous sommes très bien accueillis. Le cheïkh est en voyage, mais un de ses parents nous reçoit en son absence et, chose rare chez les Doukkâla, fait égorger un mouton en notre honneur. La détermination de notre point de campement sur la carte ne laisse pas que de nous embarrasser, car notre marche a été irrégulière, notre direction variable ; nous sommes à l'E. N. E. du Soûḳ el Arba' qui est sur la route de Mazagan à Merrâkech, avant Sîdi Ben Noûr et à 15 ou 20 km de ce marché [1].

8 juin. Nous partons vers 5 h. 45, et nous marchons à une allure d'environ six kilomètres à l'heure. De grands troupeaux de bœufs pâturent dans les chaumes. Puis le palmier nain réapparaît et couvre de vastes superficies : le plateau est fort ondulé ; çà et là des jardins de figuiers jettent une note gaie dans le paysage, mais il n'y a pas d'autres arbres. A 5 h.55 nous avons à notre droite, à 5 kilomètres environ, la zaouia de Sîdi Mçâoûd ; à 6 h. 15, Dâr Si 'Abdelḳâder ould Zîdî, à 6 h. 55 le 'azîb d'El Ḥâjj Bou Cha'îb ben Deṙṙa, associé agricole d'un espagnol de Mazagan, vers 7 h., sur la droite à deux ou trois kilomètres, la casba ruinée du caïd Bahloûl.

A huit heures et à quatre cents mètres à notre gauche, sur un mamelon élevé, au bord de l'Oum er Rbîâ, dont nous

(1) Les cartes que nous avons eues à notre disposition ne nous ont été d'aucun secours pour fixer notre itinéraire ; aussi avons-nous cru devoir donner le détail de notre horaire ; il en est de même pour l'étape suivante. C'est avec ce seul horaire que nous avons construit hypothétiquement notre route.

ne sommes plus maintenant qu'à un kilomètre, subsistent des ruines anciennes : à côté sur une colline, il y a aussi des traces de vieilles constructions. Nous n'avons pas été les visiter, faute de temps, et je le regrette aujourd'hui vivement, car peut-être s'agit-il là des vestiges de l'une des petites villes que Léon et Marmol placent sur les rives de l'Oum er Rbîâ. On nous assure que cet endroit s'appelle aujourd'hui « el ḳerya [1] d es soltân lekhal », c'est-à-dire le « village du sultan noir ». Ce sultan noir est un personnage légendaire auquel les Marocains attribuent indistinctement toutes les ruines de constructions qu'ils reconnaissent pour être musulmanes. Il intervient en particulier dans un cycle de légendes relatives à Sîdi Bel 'Abbês de Merrâkech, dont nos aurons à reparler plus loin et que M. René Basset a déjà signalées [2]. On le retrouve encore dans les légendes relatives à la fondation d'El Mansoûra, près de Tlemcen [3]. Partout il est donné comme fils d'un célèbre sultan nommé Moûlaye Ya'koûb ; on croit aussi qu'il conduisit le fameux siège de Tlemcen de 1299 à 1307. L'auteur du « Kitâb el Istiksâ » pense que le « sultan noir » est le sultan El Mansoûr Abou l Haçan ben 'Otmân ben Ya'koûb ben 'Abdelhakk, le Mérinide, qui s'empara de Tlemcen en 1337 : « on l'appelait ainsi, dit-il, parce que sa mère était éthiopienne [4] ». René Basset a fait remarquer qu'il est bien plus naturel de

(1) Le mot ḳerya n'est guère usité aujourd'hui dans le sens de « village » chez les indigènes du Maroc méridional.

(2) René Basset, « Nedroma et les Traras », p. 206, seq. et les références qu'il donne.

(3) René Basset, « op laud. », p. 211 et les références données ; W. et G. Marçais, « Monuments de Tlemcen », p. 192 seq.

(4) Ahmed ben Khâlid, « Istiksâ », II, p. 57 ; Mouliéras, « Maroc inconnu », II, p. 275.

croire que le sultan noir représente le célèbre mérinide Abou Ya'ḳoûb Yoûcef, qui assiégea Tlemcen pendant plus de sept ans et construisit El Manṣoûra, ce siège fameux ayant dû frapper l'imagination populaire beaucoup plus que la prise de Tlemcen en 1337 (1). Cette opinion paraîtra encore mieux fondée si l'on considère que le nom du sultan noir arrive généralement dans les légendes à propos de ruines d'anciens édifices : d'autre part, le prédécesseur d'Abou Ya'ḳoûb Yoûcef s'appelait Abou Yoûcef Ya'ḳoûb, et dans les traditions populaires on donne généralement le père du sultan noir comme s'appelant Moûlaye Ya'ḳoûb. C'est la réponse que, dans les Doukkâla, nous ont faite sur place des indigènes qui n'étaient évidemment pas au courant de nos discussions de folklore. Il n'y a donc point de doute qu'à Tlemcen, le sultan noir ne représente le Mérinide qui fît le grand siège de Tlemcen et construisit la ville d'El Manṣoûra : il est d'ailleurs possible, ainsi que l'indique M. René Basset que l'imagination populaire ait confondu avec lui le conquérant de 1337, mais en tous cas c'est, à Tlemcen, aux constructions du premier que la légende se rattache.

Il n'est pas très difficile du reste de deviner pourquoi l'auteur du « Kitâb el Istiḳṣa » a identifié le « sultan noir » avec le sultan mérinide Abou l Ḥaçan 'Ali l Manṣoûr, fils d'Abou Sa'îd 'Otmân. On peut voir encore en effet le tombeau de ce souverain et celui de sa mère dans les ruines de la mosquée de l'ancienne ville berbère de Chella, près de Rabat. Chacun d'eux porte une épitaphe sur marbre blanc en beaux caractères et celle du prince nous donne son nom avec la date et le lieu de sa mort (2). Cette tombe est connue à Rabat dans le

---

(1) René Basset, « Nedroma et les Trâras », p. 204 seq.

(2) Ces inscriptions sont très connues et ont été successivement signalées

peuple sous le nom de tombe du « sultan noir » et celle de la princesse sous le nom de tombe de Lâlla Chella. Ainsi le vulgaire, voyant cette tombe au milieu de ruines imposantes l'a de suite rapportée à son personnage légendaire favori et quant à la tombe de la princesse il en a fait la sainte de la ville portant le même nom qu'elle et en quelque sorte sa patronne. Cela nous montre que l'expression de « soltân khal » peut être suivant les pays attribuée à des personnages différents. Il est clair qu'Ahmed ben Khâlid, l'auteur de l'Istiksa, qui est originaire de Salé, a lu les inscriptions en question, car il a dû bien souvent visiter les ruines de Chella. Comme d'autre part il ne pouvait ignorer que le vulgaire considère le tombeau royal comme celui d' « es soltân lekhal », il en a conclu à l'identité du personnage légendaire et du personnage historique et il a inséré ce beau renseignement dans son livre.

D'autre part, à Merrâkech, il y a lieu d'admettre encore une identification différente du sultan noir. Si l'on considère en effet que Sîdi bel 'Abbês es Sebtî, le patron de Merrâkech est rapproché, dans le cycle de légendes auxquelles nous avons fait allusion, du sultan noir et de son père Moûlaye Ya'koûb et d'autre part que Merrâkech est encore pleine des souvenirs du célèbre Almohade Aboû Youcef Ya'koûb el Mansoûr, le vainqueur d'Alarcos, qui bâtit plusieurs célèbres monuments, il nous semble qu'il faut dans ce cas identifier le sultan noir avec El Mansoûr. Sîdi bel 'Abbês vécut en effet

---

et lues plus ou moins correctement par Tissot, in « Bull. Soc. Géog. Paris », VIe sér., XII, p. 271 ; Drummond Hay, « A memoir of Sir John Drummond Hay », p. 99 ; Codera y Saavedra, in « Bol. d. l. R. Acad. d. Hist. », t. XII, 1888, p. 503-507 ; Meakin, « The Moorish Empire », p. 103. En dernier lieu elles ont été visitées par Kampffmeyer, « Reisebriefe », lettre XII et Adelmann v. Adelmannsfelden, « 13 Monate in Marokko », p. 22.

de 1130 à 1205 et El Manṣoûr l'Almohade régnait de 1184 à 1199, c'est-à-dire au moment de la célébrité du grand saint; d'ailleurs, le prédécesseur d'El Manṣoûr s'appelant Abou Ya'ḳoûb Yoûcef, il est très naturel que le peuple en ait fait Moûlaye Ya'ḳoûb. Le rôle prépondérant que joue à Merrâkech le sultan El Manṣoûr dans les traditions relatives aux grands monuments de la ville me semble devoir imposer cette troisième interprétation de la même manière que la construction de Manṣoûra impose la première en ce qui concerne les légendes tlemcéniennes. La confusion entre ces deux souverains bâtisseurs aurait du reste été bien facilitée par ce fait que l'un s'appelle Abou Yoûcef Ya'ḳoûb fils d'Abou Ya'ḳoûb Yoûcef et l'autre Abou Ya'ḳoûb Yoûcef fils d'Abou Yoûcef Ya'ḳoûb, célèbres tous les quatre.

De l'autre côté de l'eau est la contrée nommée Ed-Dâfa', qui fait aussi partie des Doukkâla : c'est un pays montagneux et difficile, dont les habitants étaient encore « siyyâb », c'est-à-dire insoumis au temps de Moûlaye 'Abderraḥmân. Le fleuve, d'ailleurs, coule par ici dans une vallée fort accidentée. Le pays de la rive gauche que nous traversons en ce moment est également un peu accidenté. Nous cheminons dans des prairies très grasses : l'une d'entre elles, située dans un petit bas-fond, est encore toute verte, ce qui à cette époque où tout est brûlé, réjouit singulièrement la vue. Elle est formée presque uniquement d'une graminée à épi serré et court formant un tapis que parsèment des touffes glauques de jujubier, le tout sur le fond d'une terre d'un rouge vif; c'est un vrai régal des yeux. A 8 h. 45 nous sommes tout près de l'Oum er Rbîâ que nous apercevons par la vallée sèche de l'un de ses affluents; son cours est fort sinueux. A 9 h. 05, en suivant une direction qui oscille entre le S. S. E. et le S. E. nous passons à El Khoriṭât; à 9 h. 10

nous laissons Sîdi Mḥammed ed Ḍâher à 2 kilomètres à droite; nous sommes dans les douars des Oulâd 'Amer; à 9 h. 30, ce sont les Oulạd Sîdi 'Amâra; à 9 h. 45, l'Oum er Rbîâ est tout proche, on l'aperçoit dans sa vallée encaissée; à 9 h. 50 nous passons près du marabout de Sîdi 'Amâra ech Chleuḥ; à 10 h. 55 enfin, nous apercevons sur une colline, la casba de Bou l 'Aouân.

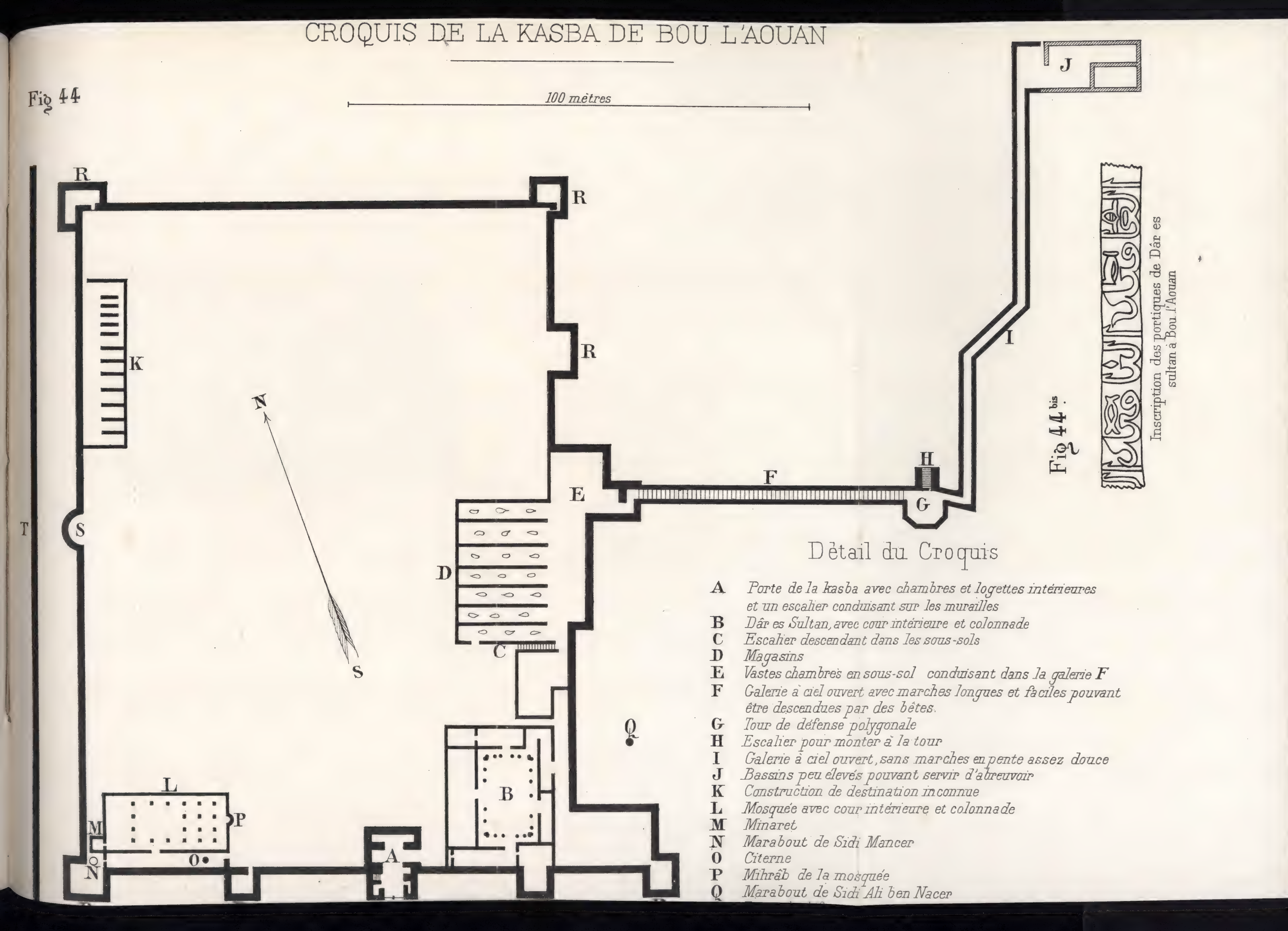
La casba nous semble être de l'autre côté du fleuve et comme on nous dit qu'il y a là un gué, Mechra' el Kerma, nous nous y rendons aussitôt. Sans être difficile, le passage exige de l'attention, car la rivière roule encore beaucoup d'eau et à l'endroit le plus profond du gué, un cavalier est mouillé jusqu'au commencement du mollet : à aucun moment, en cette saison, les bêtes ne perdent pied dans le gué. D'ailleurs, un peu en amont, fonctionne un de ces radeaux d'outres dont nous avons parlé plus haut. Comme nous nous dirigeons de ce côté on nous demande pourquoi nous voulons traverser le fleuve, nous répondons que c'est pour aller à Bou l 'Aouân dont nous apercevons la casba pittoresque sur l'autre rive, nous semble-t-il « Vous voulez donc passer l'oued deux fois ! », nous dit-on. Nous n'y comprenons plus rien. Enfin tout s'explique : Bou l 'Aouân n'est pas sur la rive droite du fleuve, mais bien sur la rive gauche, celle-là même que nous côtoyons en ce moment, mais il est dans une boucle en forme d'S très recourbée, en sorte que pour y aller, il faut ou bien passer le fleuve deux fois (et la deuxième fois avec un gué peu praticable) ou bien faire un très grand détour pour atteindre la casba dans la presqu'île au fond de laquelle elle est enfermée. Le plus long détour est moins ennuyeux que le transbordement de nos bagages par radeau. Nous repartons donc du gué vers midi et, après une heure d'une marche pénible, car il nous faut tra-

verser le lit escarpé d'un grand affluent de l'oued et ascendre la colline de Bou l'Aouân, nous arrivons à la casba. A cent mètres de distance l'aspect en est pittoresque : sur un mamelon escarpé, elle dresse ses murailles crénelées, enserrée de tous côtés par la vallée étroite et profonde où courent les eaux rouges et bruyantes de l'oued. Nous décidons d'y passer l'après-midi d'aujourd'hui et la matinée du lendemain ; demain soir nous traverserons l'Oum er Rbîâ pour aller dans les Châouia.

Nous avons levé un plan approximatif de la casba, que nous reproduisons et dont on voudra bien excuser l'imperfection, étant donné que nous ne disposions en faits d'instruments que d'un ruban de deux mètres. Nous commençons par faire extérieurement le tour de la forteresse, qui est un rectangle d'environ 140 ^{m} sur 110 ^{m}. Nous levons ensuite le plan des constructions intérieures. Nous suivrons ce même ordre dans notre description [1].

Les grands côtés du rectangle formé par la casba ont une direction S. S. O.-N. N. E. Pour la commodité de l'exposition nous supposerons que cette direction est S. O.-N. E et nous appellerons, par exemple, face S. O., la face de la casba qui se trouve vis-à-vis de l'ouverture de la boucle de l'Oum er Rbîâ. De ce côté, la colline offre une pente raide aboutissant sur un terrain mamelonné et très difficile ; le seul endroit par où l'on ait accès dans la presqu'île se trouve ainsi naturellement défendu. Des deux côtés courent à nos

(1) Sur la forteresse de Bou l'Aouân, voir les références que nous avons déjà citées, supra, p. 112, n. 1 ; 115, n. 1. M. Th. Fischer a décrit la casba sommairement et sans donner de plan. Notre description est entièrement indépendante de la sienne et du reste beaucoup plus détaillée, car l'archéologie qui était un de nos objectifs, n'attirait naturellement que d'une façon secondaire l'attention du savant géographe.


CROQUIS DE LA KASBA DE BOU L'AOUAN
Fig 44
100 mètres
R
R
R
K
N
S
T
S
E
F
H
G
I
J
D
C
Q
B
L
P
M
O
N
A
Fig 44 bis.
Inscription des portiques de Dâr es sultan à Bou l'Aouan
Détail du Croquis
A Porte de la kasba avec chambres et logettes intérieures et un escalier conduisant sur les murailles
B Dâr es Sultan, avec cour intérieure et colonnade
C Escalier descendant dans les sous-sols
D Magasins
E Vastes chambres en sous-sol conduisant dans la galerie F
F Galerie à ciel ouvert avec marches longues et faciles pouvant être descendues par des bêtes.
G Tour de défense polygonale
H Escalier pour monter à la tour
I Galerie à ciel ouvert, sans marches en pente assez douce
J Bassins peu élevés pouvant servir d'abreuvoir
K Construction de destination inconnue
L Mosquée avec cour intérieure et colonnade
M Minaret
N Marabout de Sidi Mancer
O Citerne
P Mihrâb de la mosquée
Q Marabout de Sidi Ali ben Nacer

Back of
Foldout
Not Imaged

pieds, en s'écartant, les deux branches de l'oued. Les murs de la casba, de ce côté comme des autres, ont une hauteur de quelque dix mètres. La grande porte, vue de l'extérieur,



Fig. 45. — La casba de Bou l'Aouân, vue de devant
(*Cliché de l'auteur*)

n'a rien de monumental : elle est d'un style régulier et banal, avec de chaque côté une coquille informe en relief. En haut se trouve une inscription en neskhi oriental, qui se traduit ainsi : « Triomphe, pouvoir et victoire éclatante à notre seigneur Ismâʿîl, le combattant pour la foi (au nom) du Dieu des mondes. Que Dieu le fortifie et lui donne la victoire dans la personne de son esclave, le fortuné de Dieu, le favorisé, le juste, Aboû ʿOṭmân el Bâchâ Saʿîd ben el Kheyyâṭ, que Dieu le seconde. L'an onze cent vingt-deux » (1).

(1) On remarquera que notre traduction ne concorde pas exactement avec celle que donne Th. Fischer, « M. 3e Forschungsreise », p. 110. J'ai reproduit le texte dans l'appendice qui termine ce volume, nº II.

Cela correspond à 1710 ou 1711 de notre ère. Les battants de la porte sont conservés et fonctionnent même encore, quoique défoncés par places.

Du côté S.-E. la pente de la colline est très raide, plus de 45° en moyenne jusqu'au niveau du fleuve où elle doit plonger presque directement lors des crues. De ce côté les méandres de l'Oum er Rbîâ forment un paysage plus agréable : au printemps quand tout est vert, ce doit être fort beau, car en ce moment, bien que tout soit calciné, le coup d'œil est bien moins sévère que des autres côtés. De la casba, en haut de la colline, part, sur cette face S.-E., une allée à ciel ouvert bordée de murs élevés au moins à la hauteur d'un cavalier et qui descend jusqu'au bord du fleuve. A mi-chemin, pour éviter des escarpements trop verticaux, elle fait un angle droit et en ce point se trouve une tour de forme octogonale, munie d'un escalier permettant d'en atteindre le sommet. Puis l'allée fortifiée continue suivant sa nouvelle direction et aboutit à des bassins situés tout à fait au bord de la rivière et aujourd'hui plus ou moins envasés. Cet ouvrage maintenait évidemment les habitants de la casba en communication constante avec le fleuve, leur permettant en particulier d'y mener boire les bêtes à peu près en sécurité. Cela nous indique que le pays était dur à tenir et que toutes les précautions étaient prises pour pouvoir soutenir un long siège.

Du côté N.-E., derrière la casba, un espace de un à deux hectares est occupé par de nombreuses ruines de maisons en pierres sèches, pressées les unes contre les autres. Quelques-unes, sept ou huit environ, sont encore habitées aujourd'hui: cependant il y a peut-être eu là jadis entre 200 à 300 feux. Les habitants fuient, disent-ils, devant les exactions du makhzen : l'oppression est telle, à les en croire, qu'ils ne

peuvent plus vivre [1]. Ils ne construisent plus du reste de maisons et se contentent soit de recouvrir d'un toit en chaume les anciennes maisons encore debout, soit d'élever une nouâlà à côté ou dans une ancienne enceinte. Le mur de la casba est de ce côté-ci bordé par des escarpements qui isolent presque entièrement le village de la forteresse. Comme partout ailleurs les murailles ont environ dix mètres de hauteur et sont en pierre taillée.

Le côté N.-O. de la casba est limité par des pentes plus raides encore que du côté S.-E. ; il a fallu faire de ce côté un



Fig. 46. — La vallée de l'Oum er Rbîâ, vue du haut de Bou l'Aouân
(*Cliché de l'auteur*)

mur de soutènement. La colline plonge directement dans l'eau rouge du fleuve dont le cours est très tourmenté ; en

(1) Ces lignes étaient écrites en 1901 avant que la crise du « tertîb » n'eût fait sentir ses effets.

certains endroits, ses flots se brisent avec fracas entre les rochers de la berge ; en d'autres, la surface sans ride de l'eau la fait deviner profonde. Les bords immédiats du fleuve ont encore quelque verdure, mais le reste de la vallée est entièrement desséché ; cette sécheresse, la couleur presque sanglante du fleuve, l'âpreté des pentes, tout cela donne au paysage une teinte sinistre ; un palmier jette une note grêle dans cet étrange tableau. En face, de l'autre côté du fleuve, des maisons en pierres sèches dessinent leurs arêtes aiguës (fig. 46) ; avec celles qui sont derrière la casba elles forment le douar de Bou l'Aouân ; moins d'un cinquième d'entre elles sont habitées ; au milieu des ruines, trois arcades se dressent encore debout, lamentables en ce tableau de dévastation. Et nous avons encore là, sous les yeux, une illustration poignante de ce que nous avons écrit plus haut sur la décadence de la civilisation dans ces riches pays depuis le XVIe siècle.

La porte de la casba est assez compliquée ; elle est coudée et bordée de plusieurs chambres et recoins, dont notre croquis donne les détails. A gauche, en entrant, on trouve un escalier qui conduit au-dessus de la porte. Si l'on franchit celle-ci et que l'on pénètre dans l'intérieur de la casba, on trouve à droite le corps de logis connu aujourd'hui sous le nom de « Dâr [1] es sọlṭân » et qui était évidemment l'appartement particulier du seigneur de la casba. L'intérieur de cet appartement est une cour intérieure rectangulaire sur les côtés de laquelle s'ouvrent des chambres longues à la mode musulmane. Une colonnade de douze colonnes à chapiteaux très simples règne tout autour de la cour et les colonnes des

(1) J'écris toujours Dâr, il faudrait Ḍâr, car dans l'arabe vulgaire ce mot est généralement prononcé avec un ḍ emphatique.

angles sont doubles. Dans chaque chambre, à chaque extrémité est un portique ogival orné d'entrelacs en plâtre moulé et d'une bande d'inscriptions arabes. Ces inscriptions sont, du reste, les mêmes pour tous les portiques et consistent dans deux mots arabes indéfiniment répétés et que nous lisons ainsi : « al 'âfiya al bâḳiya », c'est-à-dire : « la paix continuelle » (fig. 44 bis). Par terre et au bas des murs il y avait des mosaïques en faïence ; il n'en reste que des débris mal conservés et du reste, elles paraissent avoir été très ordinaires. Tout autour de la cour, les arcades portaient les mêmes ornements de plâtre et la même inscription que les portiques des chambres. Les plafonds étaient en bois peint, mais c'est à peine s'il reste quelques vestiges de la peinture.

Dans la partie S.-E. de la casba se trouvaient des magasins vastes et profonds, mais semblant, par suite de l'exhaussement du sol alentour, avoir été creusés en terre. Il y en avait presque une dizaine ; ceux du N.-E. ne sont pas conservés ; c'étaient une série de voûtes longues parallèles les unes aux autres et prenant jour par en haut, dont chacune avait près de 20 mètres de long et 6 à 7 mètres de hauteur. La voûte est aujourd'hui défoncée en plusieurs endroits (1).

Du côté de l'angle N. de l'enceinte se trouvait une construction de 33 mètres de long dont le plafond a disparu. L'intérieur était cloisonné par des murs très élevés et isolés les uns des autres ; la tradition locale veut que cela ait été une prison ; nous y verrions plus volontiers des latrines, mais l'étude plus approfondie de l'architecture des casbas marocaines résoudra la question. Au milieu du mur N.-E. de la

---

(1) Est-ce à ces magasins qu'il est fait allusion dans « Relat. Mar. 1727-1737 », p. 224 ?

casba s'élève une tour de défense qui est ronde, tandis que toutes les autres sont carrées.

Dans l'angle E. subsiste la mosquée : elle est assez bien conservée. Le minaret en particulier est debout tout entier et



Fig. 47. — Casba de Bou l'Aouân : le minaret et la ḳoubba de Sidi-Mançer
(*Cliché de l'auteur*)

l'on peut toujours y monter. L'intérieur de la mosquée est d'un style très lourd, à arcades sans ornements, à colonnes carrées et massives. Dans la cour attenante s'élève le marabout de Sîdi Mançer (telle est la prononciation locale), avec une coupole conique ; dans l'intérieur un catafalque, le tout à peu près entretenu. Du côté S.-O. de la casba, en dehors du mur d'enceinte s'élève un autre petit marabout en pierres sèches qui s'appelle Sîdi 'Ali ben Nâçer ; et au N.-W., plus loin que le village situé derrière la casba et à quelques mille mètres de celle-ci, brille la coupole ovoïde de Sîdi 'Amâra.

Si l'on s'en rapporte à l'inscription que nous avons reproduite, la casba serait du commencement du XVIIIe siècle ; mais Léon et Marmol parlent déjà de la forteresse de Bou l'Aouân, comme ayant été bâtie par 'Abdelmoûmen (1). On pourrait supposer que Moûlaye Ismâ'îl n'a fait que la restaurer, puisque l'inscription ne mentionne pas qu'il en soit le constructeur. Mais, il nous semble que l'examen de l'édifice doit faire écarter l'hypothèse d'une restauration superficielle. C'est d'une reconstruction qu'il faut parler ; il est d'ailleurs plus que probable que, comme le fait remarquer Th. Fischer, cette reconstruction a été l'œuvre au moins partielle d'esclaves chrétiens. L'emploi en grand de pierres taillées semble indiquer une main-d'œuvre habile et abondante, et nous savons que Moûlaye Ismâ'îl a employé aux immenses constructions qu'il aimait à élever, des milliers d'esclaves chrétiens. Il est plus que probable qu'après que les habitants de Bou l'Aouân effrayés, au dire de Léon, par l'arrivée des Portugais, eurent abandonné cette place, elle tomba peu à peu en ruines ; bien qu'elle se fût repeuplée au temps de Marmol, la casba resta sans doute plus ou moins délabrée jusqu'au jour où Moûlaye Ismâ'îl, reconnaissant la valeur stratégique de Bou l'Aouân, la fit reconstruire entièrement (2). La position est en effet assez forte pour que tous les gouvernements qui se sont succédé au Maroc l'aient nécessairement occupée chaque fois qu'ils ont dominé sérieusement le pays (3).

---

(1) Léon, « in Ramusio », f° 24, G, D ; Marmol, « Affrica », II, f° 62 v.

(2) Ce semble être aussi l'avis de Chênier, « Rech. sur les Maures », III, p. 273.

(3) Bou l'Aouân était encore occupé au milieu du XVIIIe siècle, comme on le voit par Zaïâni, « Tordjemân », trad. Houdas, p. 102 ; en 1781, Chênier, « Rech. sur les Maures », III, p. 76, le trouva seulement gardé par quelques noirs. Aujourd'hui, il est complètement désert.

La tradition qui attribue la fondation de Bou l'Aouân à 'Abdelmoûmen n'existe plus aujourd'hui; les habitants ne connaissent même plus le nom du célèbre almohade. Ils disent que la casba a été construite par « es ṣolṭân lekḥal », et nous avons ici une quatrième identification possible de ce fameux sultan noir dont nous avons parlé plus haut; et cette identification ne paraîtra point invraisemblable si l'on veut bien se rappeler que Moûlaye Ismâ'îl avait le teint presque noir (1) et était un grand bâtisseur.

Les gens de Bou l'Aouân disent encore que le village qui s'élève sur la rive droite du fleuve, en face de la casba, est plus ancien que celui qui est derrière celle-ci. Ils prétendent tirer leur origine du Soûs et racontent qu'un sultan du Maroc se maria avec une fille du Soûs, nommée Bou l'Aouân. Celle-ci demanda au sultan de lui donner un territoire pour y établir ses parents. Le sultan la fit alors monter sur la colline où se dresse aujourd'hui la forteresse et lui dit : « La terre t'appartient aussi loin que ta vue peut s'étendre d'ici. » Et il y bâtit une casba pour la famille de sa femme.

(10 juin). Vers trois heures de l'après-midi nous partons pour le gué de Mechra' el Kerma, appelé aussi Mechra' Bou l'Aouân et nous refaisons pour cela le même chemin qu'hier en sens inverse. Comme nous l'avons déjà dit, le gué est double ; les gens et les bagages passent la rivière à un endroit où elle est étroite, mais profonde, sur un radeau d'outres, tandis que les bêtes passent plus bas, au véritable gué, montées par les gens du pays. Les habitants sont de corvée à tour de rôle au bord de l'oued pour faire passer les voyageurs et perçoivent pour cela un droit dont il est diffi-

(1) Cf Pidou de St-Olon, « Rel. Mar. », p. 60; Simon Ockley, « Rel. Fez et Maroc », p. 137; Jean de la Faye, « Rel. voy. Red. capt. », p. 148.

cile de préciser le montant, car la perception me paraît fort arbitraire. Pour faire passer nos huit personnes, deux chevaux, cinq mulets et deux ânes, on me demande vingt pesetas ; mais après un long et habile marchandage de mon compagnon musulman, on tombe d'accord à deux douros, ce qui n'est vraiment pas exagéré, vu qu'il faut faire passer les bagages par petits paquets. L'argent, nous disent les préposés du jour, est remis au caïdqui le verse au makhzen, mais il est évident qu'il doit en rester un peu aux doigts de tout le monde. Les habitants sont de bons diables ; pendant que le transport des bagages se fait, opération qui demande près de deux heures et demie, je cause avec eux. Ils admirent beaucoup mon couteau à plusieurs lames, mon costume en velours les intrigue également ; l'un d'eux, plus savant que les autres, leur explique que c'est tissé avec des fils de palmier nain : les chrétiens, assure-t-il, savent travailler le « doûm » et en faire de la soie !

C'est au gué de Mechraʿ el Kerma que le makhzen avait voulu construire le pont dont nous avons parlé plus haut et, en effet, la rivière passée, nous trouvons sur notre chemin un certain nombre de pierres taillées sommairement. Ce projet ne fut pas réalisé et, d'ailleurs, les indigènes étaient hostiles au pont qui leur eût enlevé une source de revenus(1). Nous revenons camper en face de la casba de Bou l'Aouân, de l'autre côté de l'oued. C'est le même village que celui qui est derrière la forteresse ; les habitants des deux villages sont parents et passent à chaque instant la rivière pour venir se visiter. Je retrouve là les indigènes qui m'accompagnaient ce matin dans la levée du plan de la casba ; ils ont vu la tente dressée ici et ont aussitôt passé l'eau. Avant que le

(1) Cf suprà, p. 115.

soleil soit couché, nous allons voir les arcades à moitié ruinées dont nous avons parlé plus haut ; très simples, elles sont cependant de construction soignée, en pierre bien taillée, avec une ornementation d'entrelacs rectilignes en plâtre. Tout le reste de la mosquée est en pierres sèches et très grossièrement fait. Le miḥrâb, trop petit, est bâti d'une sorte de pisé ; la disposition de la mosquée est ridicule ; une seule rangée d'arcades, une grosse colonne juste en face du miḥrâb. Tout cela fait penser qu'il y eut jadis là une construction plus soignée et plus étendue qui a été ruinée et grossièrement restaurée plustard.

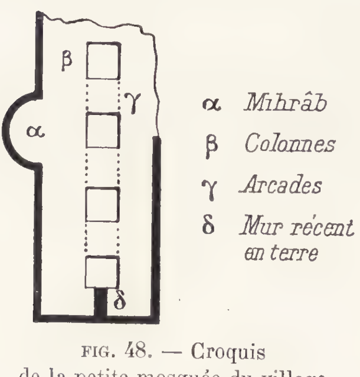


FIG. 48. — Croquis de la petite mosquée du village de Bou l'Aouân.

(11 juin). Notre itinéraire se continua dans les Châouia et nous ne le reproduirons pas dans ce paragraphe consacré aux Doukkâla. Je rappellerai seulement que, poursuivi par l'idée de retrouver les vieilles villes énumérées par Léon, le long de l'Oum er Rbîâ, je me dirigeai vers un point des Châouia nommé aujourd'hui Tâmerrâkchiyet ; Léon l'Africain, en effet, parle d'une ville appelée Temeracost [(1)], que Marmol appelle Tamarrocx [(2)] et c'est évidemment là une forme berbère du nom de Merrâkech. Bien que ces deux auteurs placent cette ville sur la rive gauche de l'Oum er Rbîâ, cependant la ressemblance du nom me fit penser qu'ils avaient pu se tromper et que la Tamerrâkchiyet des Châouia était la même. Nous étions d'autant plus porté à penser ainsi que l'on nous

(1) Léon, in Ramusio, I, f° 24, G, D.
(2) Marmol, « Affrica », f° 62, r.

disait en même temps que Tạrga se trouvait non loin de là. Or, parmi les bourgs de l'Oum er Rbîâ énumérés par Léon et Marmol, se trouve également une Terga. Mais la déception qui nous attendait peut servir une fois de plus à prouver combien sont vaines les identifications proposées sur de simples données onomastiques. Tạrga, en effet, point situé à la limite des Mzạmza et des Oulạd Ṣâmed, fraction des Oulạd Sa'îd, n'est qu'une très belle et très abondante source entourée de rochers, mais sans aucune trace de ruines; Tâmerrâkchiyet, à quelque dix ou douze kilomètres de Tạrga, dans les Oulạd Ṣâmed, n'est qu'un endroit où s'élève au milieu de la plaine un rocher assez remarquable et que nous avons cité plus haut en exemple, avec un ṙdîr et un douar (1). Aussi, quelle désillusion quand nous y arrivâmes! Il n'y avait pas de ruines, rien de l'homonyme oubliée de Merrâkech el Ḥamra, de la ville fortifiée décrite par Léon et par Marmol. J'eus beau m'entêter, y rester une journée entière pour explorer les environs, pas une pierre ne put m'attester qu'on y eût bâti jamais la moindre maison. On nous dit seulement que près de là, il y avait un puits creusé par les Portugais, mais depuis plusieurs mois que l'on me montrait des puits prétendus portugais, j'étais blasé sur ce genre de découvertes dont je parlerai plus loin. Nous demandons pourquoi Tâmerrâkchiyet s'appelle ainsi et nous recevons cette réponse : « Merrâkch ma bṙat ch ettebna hna », c'est-à-dire littéralement : « Merrâkech n'a pas voulu se faire bâtir ici ». Sur interpellation, notre interlocuteur nous raconte la légende suivante: lorsque les fondateurs de Merrâkech voulurent bâtir cette ville, ils choisirent l'endroit où se trouve actuellement Tâmerrâkchiyet et là ils attendirent le

(1) Cf supra, p. 170 et fig.

« fạl », c'est-à-dire l'augure ; la première voix qu'ils entendirent était celle d'un homme qui appelait son oncle : « Iâ khâli ». Or, khâli veut également dire : « désert, vide » ; c'était donc un mauvais présage et les fondateurs de la capitale du Ḥoûz quittèrent ces parages pour aller plus au sud. Arrivés dans la plaine de la Tensift, ils s'arrêtèrent de nouveau, séduits par l'emplacement et attendirent encore un présage. Là, la première voix qu'ils entendirent fut celle d'un homme qui en appelait un autre en disant : «Ia 'Amer». Or, ce mot 'Amer qui est un nom fort répandu vient d'une racine dont les différents dérivés ont le sens de « culture, prospérité, civilisation.... ». Ils se fixèrent donc là et bâtirent Merrâkech (1).



Le Jbel Lakhḍar qui est à la limite des Doukkâla, vers le S.-E., est la seule partie de la région que nous n'avons pas visitée, faute de temps et nous l'avons vivement regretté. Cette montagne, en effet, est célèbre dans l'histoire aussi bien que dans la légende. C'est d'abord une montagne sainte ; déjà Léon et après lui Marmol, qui consacrent à la « Montagne verte » d'importants chapitres de leurs ouvrages, nous la représentent comme habitée par de nombreux anachorètes. De nos jours encore, elle serait, au dire de tous les

(1) Lors de mon dernier voyage au Maroc, en 1904, j'appris que Ṭâr̤ga existe bien encore le long de l'Oum er Rbîâ dans les Oulâḍ Fĕrej ; c'est, ajoute mon informateur, un « blâḍ er roumân », c'est-à-dire une « ville des Romains ». Je suis donc passé auprès sans le savoir en 1901 ; peut-être sont-ce les ruines que j'ai signalées comme « ḳerya d es solṭân lekḥal » ? La moindre exploration fera facilement retrouver toute la série des vieilles villes énumérées dans les Doukkâla par Léon et Marmol qui ajoute beaucoup ici à son devancier.

indigènes, le lieu de séjour de plusieurs santons qui y vivraient dans la solitude et n'en descendraient guère que pour aller mendier. Le fait est que, dans nos voyages, chaque fois que nous témoignions aux gens de notre escorte, le désir de visiter le Jbel Lakhḍar, nous rencontrions peu d'approbation ; plusieurs fois même on nous déclara que les chrétiens ne devaient pas y monter. Les membres de la mission Th. Fischer, en 1901, rapportent également que la montagne a un caractère sacré et est habitée par des ermites. On s'y rend continuellement en pélerinage, particulièrement à l'âïd el kebîr et Th. Fischer, qui avait l'intention de l'explorer et en fut détourné par les gens de son escorte, rencontra non loin de la montagne, des bandes nombreuses de pèlerins d'allure fanatique qui en revenaient, précisément à l'époque de l'âïd el kebîr (1). Cependant, à la fin de la même année, le géologue français Brives traversa le Jbel Lakhḍar sans avoir été le moins du monde inquiété (2) ; il ne parle pas, du reste, de la sainteté de la montagne, ni des ermites qui y habiteraient encore. D'ailleurs, soit qu'il existe toujours de ces saints personnages dans cette montagne vénérable, soit qu'il n'y ait plus là qu'un souvenir du passé, il est constant et nous aurons l'occasion de le voir dans la suite de cet ouvrage, que le Jbel Lakhḍar tient une place importante dans l'hagiographie marocaine ; beaucoup de santons sont donnés comme en étant originaires et il a certainement joué le rôle d'un foyer et d'un centre de dispersion religieux.

La plupart des auteurs ont remarqué qu'au moins à

---

(1) Th. Fischer, « Meine dritte Forschungsreise », p. 94-95 ; Kampffmeyer, « Reisebriefe », lettre VII, 5 avril 1901 ; Weissgerber, « Trois mois de campagne au Maroc », p. 155.

(2) Brives, « Notes sur un voyage d'études géologiques », p. 5-6.

présent le Jbel Lakhḍar ne méritait plus guère son nom de Montagne Verte (1); il n'en a pas toujours été de même, si l'on s'en rapporte à Léon et à Marmol : ces auteurs en effet nous dépeignent le Jbel Lakhḍar comme couvert de forêts qui sont aujourd'hui complètement disparues. Les chênes et les pins de jadis ont fait place aux touffes peu aimables du ṭlaḥ et du rtem. Il y a encore, paraît-il, dans le Jbel Lakhḍar d'assez nombreuses sources et à ses pieds des dayas abondantes, mais où est le grand lac, décrit par Léon, si poissonneux qu'on y prenait à la main les anguilles et toutes sortes d'autres poissons ? Il était, ajoute notre auteur, aussi grand que le lac de Bolsena, et un roi mérinide de Fez qui passait par là y séjourna pendant huit jours, partageant son temps entre des pêches et des chasses merveilleuses, car le gibier de tout poil et de toute plume était dans les forêts de la montagne d'une abondance prodigieuse (2). On serait enclin aujourd'hui à traiter ces beaux récits de fables si les intéressantes recherches de Brives n'en avaient montré la vraisemblance. Ce géologue a étudié le régime des eaux de la région du Jbel Lakhḍar et il conclut de ses observations qu'à une époque peu éloignée de nous, les eaux aboutissaient à l'Oum er Rbîâ et que par conséquent la montagne devait en fournir davantage, probablement parce qu'elle était plus boisée. Aujourd'hui la montagne ne donne plus assez d'eau pour que

---

(1) Il convient de remarquer que l'arabe « 'akhḍar » signifie non seulement « vert », mais encore « sombre, foncé, noir ». C'est ainsi que la garde du prophète était appelée « al katîbat[ou] l khadrâ'[ou] » ou la troupe noire », à cause des armes qui étaient toutes en fer, disent les commentateurs. Cf. Sprenger, « Moḥammed », III, p. 316.

(2) Léon, in Ramusio, fol° 25, B, C; Marmol. « Affrica », fol° 63 v., 64 r.

les torrents qui s'en échappent puissent se frayer un passage et il en est résulté une nappe alluvionnaire de cailloux roulés qui envahit peu à peu les terres cultivables. Les eaux tombant sur ce sol quartzeux, s'y infiltrent immédiatement laissant la surface sèche et stérile (1). De ces intéressantes constatations de Brives on peut tirer cette conclusion, qu'entre l'époque où les rivières du Jbel Lakhḍar allaient jusqu'à l'Oum er Rbîâ et l'époque actuelle où elles ne furent plus qu'un torrent sans débouché et presque toujours à sec, il fut un temps où les eaux n'ayant plus la force d'aller jusqu'au fleuve, mais étant encore abondantes, s'épanouissaient en lacs au pied de la montagne : cette époque correspondait au temps où Léon l'Africain pêchait dans le fameux lac qu'il décrit.

On n'a point d'observations météorologiques suivies faites dans les Doukkâla; mais les données recueillies à Casablanca permettent de se faire une idée du climat de cette région; sur la côte même, la température est assez constante, ne descend guère au-dessous de + 5° l'hiver et ne monte guère au-dessus de + 30° l'été; mais dans l'intérieur l'écart s'accentue au fur et au mesure qu'on s'éloigne de la mer; il est probable qu'à la limite des deux plateaux, on doit avoir des gelées blanches fréquentes l'hiver et des maxima de 45° l'été. Weissgerber et Fischer ont signalé la grande sécheresse de l'air sur le plateau supérieur (2). La saison des

---

(1) Brives. « Consid. géog. sur le Maroc occidental », in « Bull. Soc. Géog. Alg. », 2e trim. 1902, p. 174-175

(2) Voir l'importante étude de Th. Fischer. « Zur Klimatologie von Marokko », dans « Z. G. E. », XXXV, 1900, p. 365 seq., où l'on trouvera la bibliographie; il faut y ajouter les matériaux recueillis depuis par l'auteur et qui intéressent plus spécialement les Doukkâla dans « Meine dritte Forschungsreise », p. 186 seq., ainsi que les nouveaux et très importants

pluies commence en octobre et finit en avril. Au milieu de l'hiver, en janvier généralement, on observe la *petite saison sèche,* si bien connue des Algériens et qui manque rarement. Un des avantages les plus marqués du climat du Ḥoûz et en général du Maroc central et septentrional sur celui de l'Algérie est l'extrême rareté de ce curieux et obscur phénomène météorologique qui s'appelle le sirocco

Nous avons déjà noté à plusieurs reprises que presque partout le niveau de l'eau est extrêmement profond : on ne le rencontre d'habitude qu'à 20 ou 30 mètres en moyenne et bien souvent à 40, 50 et même 60 mètres de profondeur. Cette profondeur est bien facile à mesurer et il n'est nullement besoin d'une sonde pour cela : elle s'inscrit en effet toute seule sur la piste ménagée auprès du puits, et voici pourquoi. De chaque côté de la margelle deux solides piliers en maçonnerie supportent un arbre horizontal fixe sur lequel passe en glissant une corde. A l'une des extrémités de cette corde on attache le récipient à remplir et à l'autre on attelle une bête qui s'éloigne peu à peu sur la piste (1) : le chemin qu'elle parcourt donne donc la profondeur du puits. Cette grande profondeur de l'eau rendrait pénible l'abreuvage des bestiaux, si de nombreuses dayas ou mares d'eau ne se trouvaient çà et là : sur ce terrain sans relief, l'eau pendant la saison des pluies s'accumule dans certaines dépressions larges et très peu profondes et y séjourne une grande partie de l'année. Nous avons vu que c'est justement à une ancienne extension de ces dayas que Brives attribue la formation des tîrs : ces mares dont l'eau est potable en hiver,

---

documents publiés par le Dr Reynaud. « Hygiène et médecine au Maroc », p. 186 seq. Cf. encore Weissgerber. « Trois mois de campagne au Maroc », p. 207 seq.

(1) Cf. « Rapport mission mil. Maroc », 1882, p. 60-61.

mais est troublée petit à petit par le piétinement et les déjections des bestiaux, deviennent fétides au moment des chaleurs et disparaissent complètement pendant l'été. Elles sont disséminées un peu partout sur le plateau subatlantique et nous en retrouverons jusqu'auprès des Jbîlêt : la Baḥîra qui s'étend au pied de celle-ci n'est qu'une immense daya. Les dayas servent à laver le linge et, pendant la saison de la tonte, à laver la laine. C'est un spectacle pittoresque qui se renouvelle souvent sur la route que celui des femmes qui,



Fig. 49. — Jeune fille venant de laver de la laine dans une daya
(*Cliché de M. Veyre*)

au milieu des dayas, mouillées jusqu'aux genoux, lavent à grande eau les toisons récemment coupées.

La fertilité du sol des Doukkâla est proverbiale, au point que dans le Nord on dit d'une tribu pour exprimer que son sol est riche : « Ce sont les Doukkâla du Ṙarb [1] ». Le

(1) Cité par de Foucauld. « Reconnaissance », p. 43, à propos de la tribu des Zemmoûr. Cpr Quedenfeldt, « Rép. et Div. Berb. Mar. », trad. Simon, p. 103.

doukkâli du reste est bon cultivateur, connaît le prix de sa terre, mais ne se repose pas sur sa fécondité et sait l'aider en la travaillant. Les principales cultures sont le blé, l'orge, les pois chiches, les fèves, les lentilles et, depuis quelques années seulement, le lin. Ils conçoivent deux catégories de terres : terres à blé et terres à orge. Dans les premières ils font succéder au blé le maïs ou une légumineuse, qui sont des cultures de printemps ou d'été, en sorte que la terre se repose quelque temps entre les deux cultures. Toutefois le lin est semé en octobre et épuise ainsi la terre à tous les points de vue. Pour les terres plus pauvres, dites à orge, l'assolement admet une jachère sur deux années : orge, jachère et ainsi de suite. Aux cultures énumérées ci-dessus, il faut ajouter la vigne : elle vient très bien dans les Doukkâla et y produit un gros raisin noir, qui est une des grandes ressources de l'alimentation dans cette région pauvre en fruits. Les indigènes soignent du reste très bien leurs vignes et connaissent en particulier toute la valeur d'un bon piochage fait en temps utile. Vont-ils pas jusqu'à dire, en manière de proverbe : « Laḥmeḳ isḳi ou l'âḳel inḳech » ? C'est-à-dire : « Le sot arrose, le sage bine ».

Nous avons fait plus haut allusion au manque d'arbres fruitiers dans les Doukkâla. C'est là un caractère absolu de ce plateau : il n'y a d'exception que pour la vigne, le figuier et le figuier de Barbarie. Mais les pomacées, mais l'amandier, le grenadier, l'oranger y sont inconnus. L'olivier non plus n'y existe pas, si ce n'est à l'état d'individus isolés et en général de chétive venue. La sécheresse du sol, que la profondeur des nappes d'eau ne permet pas d'irriguer, en est évidemment la cause. Le figuier est à peu près le seul arbre qui, dans les vastes étendues des Doukkâla, égaie un peu la vue et permet au voyageur de trouver quelque

abri sur le midi. Encore sont-ils rares sur la route de Merrâkech ; d'ailleurs leur ombre épaisse ne procure pas



Fig. 50. — Figuiers sur la route de Mazagan à Merrâkech
(*Cliché de M. Veyre*)

grande fraîcheur au voyageur et tous ceux qui ont erré l'été dans ces pays ont gardé le souvenir des déjeûners faits sous ces feuillages épais et s'abaissant si près de terre, que l'on ne peut s'y tenir qu'assis ou couché et qu'il n'y a point place pour un courant d'air susceptible d'atténuer la lourde chaleur causée par la réverbération du sol. Cependant la sieste à l'ombre des figuiers l'emporte infiniment sur celle que l'on peut faire à l'ombre des figuiers de Barbarie. Ces cactus revêches ne donnent nécessairement qu'une ombre courte, et les épines qui jonchent le sol joints aux poils piquants des figues qui volent de tous côtés et brûlent désagréablement la peau, ne laissent guère de repos paisible

au voyageur qui aime les douces méridiennes. Les figuiers de Barbarie sont pourtant pour l'indigène un véritable trésor : résistant admirablement à la sécheresse, leurs raquettes constituent, pour le bétail, une alimentation excellente et désaltérante pendant l'été, et leurs fruits sont très appréciés des indigènes. La consommation de ces fruits entraîne du reste pour les Doukkâla les inconvénients bien connus en Algérie et sur lesquels j'ose à peine insister. Il faut bien dire cependant que l'ingestion immodérée des figues de Barbarie amène souvent des constipations très opiniâtres. Cette indisposition est tellement fréquente pendant la saison des figues, qu'elle se traite, paraît-il, couramment sur les marchés : le médecin forain se sert d'une seringue constituée ici par une peau de bouc avec un ajutage en roseau. Le patient se couche sur le ventre et l'appareil étant adapté, un ou deux hommes sautent sur la peau de bouc : on obtient ainsi seulement la pression considérable nécessaire à la bonne réussite de l'opération. En nous excusant de ces détails techniques, nous devons faire remarquer cependant qu'ils confirment ce que nous avons dit plus haut du peu de pudeur des Doukkâla relativement à nos indigènes algériens : une opération pareille, en effet, serait difficilement admise sur un marché d'Algérie.

Avec la culture des céréales, l'élevage est, suivant la nature du sol, une des richesses des Doukkâla. Ce sont surtout des moutons qu'ils élèvent, bien qu'il y ait aussi quelques chevaux. Mais l'élevage du cheval est principalement le fait des 'Abda qui sont réputés à ce point de vue dans tout le Maroc. Aussi quand un Doukkâli rencontre un de ses voisins des 'Abda, et qu'il veut le flatter, il ne manque pas de le saluer en disant : « A l'abdi, a moûl l'aoud », c'est-à-

dire : « O 'Abdi, ô maître du cheval ». Il existe une fraction des 'Abda, les Bkhâti qui est enclavée dans les Doukkâla, entre Ouâlidiya et Mazagan et qui, comme tous ses contribules, se livre à l'élevage du cheval. Ils ont des bêtes magnifiques, surtout certains chevaux noirs. Une légende très enracinée veut que tous les ans, une nuit, « le cheval marin », « l'aoud elbaḥri », sorte de la mer et vienne saillir les juments des Bkhâti (1). Ainsi explique-t-on la beauté des produits qui errent dans les pâturages de cette tribu. Nous avons parlé plus haut au fur et à mesure des divers itinéraires que nous avons donnés, des régions où l'élevage est prospère : nous nous bornerons à ajouter ici que les pâturages chez les Doukkâla sont toujours collectifs, tandis que la propriété des terrains cultivables est strictement individuelle.

3. Les Doukkâla.

L'origine des Doukkâla, dit Ibn Khaldoûn, est encore un problème à résoudre ; les uns les regardent comme maṣmoudiens et les autres comme ṣanhâdjiens (2) ». El Bekri ne les mentionne pas ; El Idrîci leur assigne un emplacement qui est à peu près le même que celui qu'ils occupent aujourd'hui, sauf qu'ils paraissent avoir jadis été répandus beaucoup plus au Sud et même au delà de l'Atlas (3), ainsi

---

(1) La mer a toujours été le réceptacle des bêtes merveilleuses. Cf. la « ba'ifa », être extraordinaire qui, d'après les Algériens, sort de la mer à de longs intervalles. Delphin, « Textes », p. 129.

(2) Ibn Khaldoûn. « Hist. Berb. », trad. de Slane, II, p. 274. Cf. p. 159 et I, 183.

(3) El Idrîci, trad. Dozy et de Goeje, p. 85.

que le confirme un autre passage d'Ibn Khaldoûn (1). Ce dernier est le seul auteur qui admette leur origine ṣanhâdjienne : El Idrîci et El Merrâkchi (2) en font des Maṣmoûda, ce qui paraît la version la plus probable. Aujourd'hui les Doukkâla sont massés entre l'Ouâd Tensîft et l'Oum er Rbîâ : avec les 'Abda, ils occupent entre ces deux fleuves la terrasse inférieure du plateau subatlantique. Une de leurs fractions habite le Ṙarb aux environs d'El Ḳṣar el Kebîr (3). Les Doukkâla sont un mélange de berbères et d'arabes : ces derniers ont été introduits dans le pays par l'almohade El Manṣoûr et sont aujourd'hui assez bien fusionnés avec les premiers occupants du sol; mais au temps de Léon et de Marmol, on les en discernait encore facilement et cette distinction paraît avoir été courante alors (4).

L'étymologie du mot Doukkâla nous est inconnue ; tandis que les ethniques comme Châouia, Serâṙna, Reḥâmna sont des mots arabes ayant un sens, une forme grammaticale connue, d'autres noms comme Doukkâla, 'Abda, Aḥmar, Ḥâḥa, Ṣanhâja, Maṣmoûda apparaissent, au moins aujourd'hui, comme de véritables noms propres, dont l'étymologie nous échappe dans le plus grand nombre des

(1) Ibn Khaldoûn, op. laud., II, p. 135, nonobstant la note du traducteur.

(2) El Merrâkchi. « Hist. des Almohades », trad. Fagnan, p. 292.

(3) Cf Le Châtelier, « Villes et tribus du Maroc », I, p. 35 ; de Ségonzac, « Voyages », p. 87.

(4) Voy. p. ex. Marmol, « Affrica », II, fol. 46 v., et des passages nombreux dans les « Textos en aljamia » de Lopes, ainsi que dans les « Documentos da Torre do Tombo » ; cf aussi Kampffmeyer, « Chaouia », in « Mitt. Or. Sem. », 1903, p. 32. — Le cheïkh Zemmoûri (Salmon, « Arch. maroc. », vol. II, fasc. 3, p. 281) dit que les Doukkâla descendent d'un certain Ḥaçan Abou-l-Bezâzel, c'est-à-dire « l'homme aux tetons ».

cas. Au point de vue grammatical ces noms ne se rapportent la plupart du temps à aucune forme usuelle de l'arabe et, de plus, il est caractéristique qu'ils ne sont jamais accompagnés de l'article. On dit « ech-Châouia », « er-Reḥâmna », ech-Chiâḍma », « es Serâïna », mais on ne dit pas « ed-Doukkâla », « el-Ḥâḥa », « el-Maṣmoûda »..., ce serait une grosse faute. D'autre part, il n'y a pas de doute que ces mots soient avant tout des ethniques ; ils peuvent bien être pris pour désigner le territoire occupé par les peuples dont ils sont le nom, mais il est plus usuel de les faire précéder dans ce cas d'un nom générique, comme par exemple « blâḍ Ḥâḥa », le pays des Ḥâḥa. Ces noms ressemblent donc aux noms analogues que nous connaissons dans l'Orient classique : Ḥachem, Ḳoréïch, etc.... Dans l'Afrique du Nord, ils s'appliquent le plus souvent à des groupements supérieurs à la ḳbîla, groupement qu'aucune expression courante ne désigne expressément (1). Leur caractère grammatical est tellement en opposition avec celui des noms comme Châouia, Reḥâmna, etc..., qu'ils peuvent fournir des ethniques ayant cette dernière forme : par exemple, Maṣmoûda sans article fournit la forme « El Maçâmîda », qui est un pluriel arabe classique et qui prend l'article (2). Nous continuerons d'ailleurs en français à dire, dans le courant de cet ouvrage : « les Doukkâla, les Maṣmoûda, etc. ., comme nous disons : « les Châouia, les Reḥâmna », afin de ne pas embrouiller davantage la terminologie ethnographique ; mais ce n'est pas conforme à l'usage arabe.

---

(1) Voir le dernier chapitre de cet ouvrage.

(2) Par exemple, pour citer un texte au hasard : « Çarṭâs », éd. Tornberg, p. 27 du texte arabe, l. 8. Quedenfeldt, « Div. et Rép. d. Berb. maroc. », trad. Simon, p. 13, a connu la distinction que nous indiquons ici, quoique il ne l'énonce pas expressément.

Les hommes des Doukkâla sont, en général, grands et bien découplés (fig. 51) ; on trouve aussi à côté de ce type de stature élevée, un autre type petit, trapu et fort (fig. 60) : tous les deux sont bruns. La présence des blonds est très remarquable d'autre part ; beaucoup de Doukkâla, en effet, ont les yeux bleus et le poil roux : ces blonds sont en général d'assez grande taille et forment ainsi un troisième type fréquent dans ce pays (fig. 63). Je n'ai pas à rappeler ici les discussions qu'a soulevées la présence des blonds dans l'Afrique du Nord. Comme le fait très justement remarquer Quedenfeldt (1), les blonds dans les contrées du Centre et du Sud du Maroc sont très rares : mais il faut ajouter, comme exception, qu'ils sont communs chez les Doukkâla.



Fig. 51. — Un doukkâli : type brun et grand
(*Cliché de l'auteur*)

On y rencontre beaucoup de lépreux (2) : ils sont parqués dans un village spécial, aux Oulâd Ṣoubéïṭa, fraction dont nous avons parlé plus haut (3). Comme partout au Maroc ce groupement spécial des lépreux porte le nom de « ḥâra ». Il se compose d'une dizaine de nouâla, entourées d'un mur en pierres sèches : il ne doit pas y avoir là plus d'une quaran-

---

(1) Quedenfeldt, « Div. et rép. des Berb. au Maroc », trad. Simon, p. 32.

(2) Cpr Weissgerber, « Trois mois au Maroc », p. 153.

(3) Voy. suprà, p. 182.

taine de personnes. Chaque fois que l'on constate dans la tribu qu'un individu est atteint de la lèpre, ou de quelque maladie analogue, on l'oblige à aller vivre au ḥâra : s'il résiste, on le dénonce au caïd qui le contraint. L'opinion publique veut que les fils de lépreux n'aient pas la lèpre



Fig. 52. — Un lépreux chez les Doukkâla
(*Cliché de l'auteur*)

s'ils sont nés au ḥâra, tandis qu'ils l'ont s'ils naissent de parents lépreux non internés dans ce quartier. Sans doute il ne faut voir là qu'un raisonnement justificatif destiné à engager les lépreux à se rendre au ḥâra. Si les enfants deviennent du reste manifestement lépreux, on les réintègre dans la léproserie. D'ailleurs, s'agit-il toujours de véritables lépreux? Il y a là probablement un grand nombre de maladies confondues. En réalité on doit y envoyer tous

16

les sujets atteints d'affection de la peau plus ou moins répugnantes. Comme à Merrâkech, où nous retrouverons un ḥâra, les lépreux des Doukkâla sont voilés et porte un chapeau à larges bords, nommé « tarâza » (1).

Le ḥâra des Oulâd Ṣoubéïṭa est aujourd'hui le seul des Doukkâla : il y avait autrefois un ḥâra à Mazagan et feu M. Brudo père nous disait se rappeler l'avoir vu : il n'existe plus. Sans doute la terrible maladie recule tous les jours et disparaît devant l'aisance et la propreté. Cette dernière n'est pas un vain mot dans les Doukkâla qui se distinguent entre toutes les tribus du Ḥoûz par les soins qu'ils donnent à leur personne ; on les voit continuellement en train de se laver. Il y a sans doute beaucoup de peuples civilisés dont on ne pourrait pas en dire autant.

Le fonds de l'alimentation des Doukkâla est l'orge et le maïs ; il n'y a que les gens riches qui mangent du blé. Le mets le plus répandu est la « dchîcha », qui est en somme une sorte de couscoussou d'orge (2). Le couscoussou de blé, « kesksou » ou « seksou », est un plat plus recherché. C'est surtout dans le Ḥoûz qu'il porte ce nom : dans le Ṙarb on l'appelle plutôt « ṭa'âm », c'est-à-dire « la nourriture (par excellence) (3) ». La viande que l'on mange le plus souvent est

---

(1) Ce chapeau est d'ailleurs, dans le Nord du Maroc, employé par les campagnards. Cf Montet, « Voyage au Maroc », in « Tour du Monde », 18 juillet 1903, p. 337, fig.

(2) Voy. Marçais, « Dial. de Tlemcen », p. 307, et les références qu'il donne. Nous passons légèrement ici sur les détails relatifs à l'alimentation, parce que nous nous étendrons sur ce sujet à propos des tribus des environs de Mogador.

(3) C'est ainsi que dans certaines parties du Sahara, il est appelé « 'aïch », c'est-à-dire *vie, subsistance.* Cf. Serres et Lasram, « Senoussia », p. 130 ; Landberg, « Langue arabe », p. 66.

la viande de brebis et la viande de vache. Les Doukkâla ne sont pas experts dans l'art de faire sécher la viande : ils ne procèdent guère à cette opération qu'à l'occasion de l'âîd el kebîr. Encore consomment-ils dans un très court délai la viande ainsi préparée (ḳeddîd). Ils boivent, comme tous les marocains, énormément de thé ; ils ne fument presque pas de kîf : l'habitude de fumer est, en tribu, considérée comme honteuse.

A propos de l'alimentation des Doukkâla, nous devons noter ici qu'ils se servent de coquillages en guise de cuiller pour manger la « ḥeçoua », qui est une bouillie de farine d'orge et, par ailleurs, pour les autres aliments plus ou moins liquides. L'usage des coquillages leur est commun avec d'autres tribus littorales du Ḥoûz, comme par exemple les Châouia [1], les 'Abda.... Le mot « mḥâra » qui par ici, comme dans toute l'Afrique du Nord, désigne les coquillages sert aussi à désigner la cuiller. Le coquillage le plus communément employé à cet usage est une espèce du genre des patelles, la *Patella ferruginea* (Lamark) ou la *Patella safiana* (Lamark) [2]; ce choix est inattendu, car ces patelles de forme presque ronde ne doivent pas être très commodes pour puiser la bouillie; les espèces du genre des moules seraient préférables, si elles étaient assez grandes : c'étaient les espèces du genre *mytilus*, que les hommes préhistoriques des environs d'Oran employaient pour manger leur soupe [3]. D'ailleurs les types de cuiller en pointe sont dans le monde

(1) Cpr. pour les Châouia, Weissgerber, «Trois mois au Maroc», p. 32.

(2) Cette dernière est ainsi nommée, parce que Lamarck l'a décrite pour la première fois, dans ses « Animaux sans vertèbres », sur un échantillon provenant de Saffi, qui est précisément dans la région des 'Abda.

(3) Cf Pallary, in « Bull. Soc. Anthrop. Paris », séance du 19 oct. 1893.

entier beaucoup plus répandus que les types arrondis (1). Cependant la cuiller des indigènes de l'Algérie est habituellement ronde; mais la cuiller algérienne sert indifféremment, sauf quelques exceptions, à manger le couscoussou et la bouillie, tandis que les tribus du Ḥoûz qui usent de la mḥâra



Fig. 53. — La cuiller des Doukkâla (Patella ferruginea) ; le trait représente le diamètre réel

(*Cliché de M. Flamand, d'après les échantillons de l'auteur*)

tiennent à honneur de ne manger le couscoussou qu'avec les doigts. G. de Mortillet a remarqué avec raison qu'aux pays dans lesquels les pâtes ou les grosses semoules font la base de l'alimentation on ne se sert pas de la cuiller (2); c'est ainsi

(1) Cf de Mortillet, in « Bull. Soc. Anthrop ». Paris, 4e série, t. II, 1891, p. 132.

(2) G. de Mortillet, loc. cit., p. 136.

qu'en Orient, les populations qui se nourrissent presque exclusivement de riz ne connaissent pas les cuillers ; les musulmans, qui mangent surtout du couscoussou, sont un peu dans le même cas. Ce qui est curieux, c'est que les Doukkâla se mettent aujourd'hui à fabriquer, sur le modèle exact des cuillers européennes, des cuillers en corne à manche très court et qu'ils continuent à appeler ces nouveaux

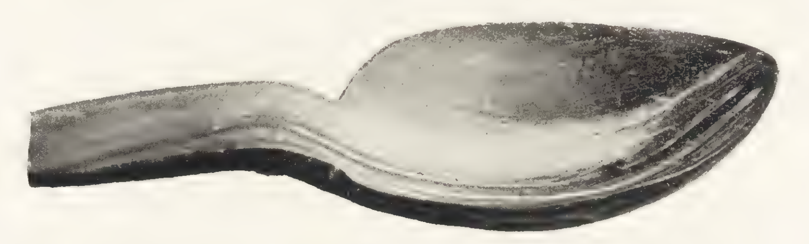


Fig. 54. — La cuiller de corne des Doukkâla
(*Cliché de M. Flamand, d'après l'échantillon rapporté par l'auteur*)

ustensiles du nom de « mḥâra » (1), c'est-à-dire *coquillage!* Le mot « mṙerfa », qui désigne habituellement la cuiller dans le reste de l'Afrique du Nord est inusité chez eux (2). Il y a donc la « mḥâra nta'at lbḥar » ou « cuiller de mer » et la « mḥâra nta'at lguern », ou « cuiller de corne » : cette dernière se débite sur les marchés au prix de cinq sous marocains.

Les femmes des Doukkâla sont particulièrement coquettes : elles se mettent aux joues le fard rouge que l'on vend à Merrâkech et sur les marchés, dans de petites soucoupes en terre et qui s'appelle « 'aḳer » ; elles se teignent les lèvres avec le souâḳ, elles se font avec un noir animal plus ou

(1) On entend parfois la forme altérée « mḥarâra ».

(2) Dans les villes de la côte, la fourchette européenne est appelée « guerfou », mot qui a la même racine que « mṙerfa » et que l'espagnol « garfio ».

moins fin une bande au-dessus des sourcils, bande qui barre tout le front, descend le long des tempes et en arrière des joues pour se refermer sur le menton (1). Les tatouages sont très répandus : il a des « ma'allema » spéciales qui parcourent les tribus pour les exécuter. Les femmes portent généralement une marque verticale sur le front, entre les deux sourcils ; puis une autre raie verticale sur le menton qui se continue sur le cou, s'épanouissant en dessins plus ou moins compliqués, descend entre les seins, puis sur le ventre et s'arrête au nombril. Beaucoup d'entre elles ont en outre le pubis orné d'un autre tatouage. D'autres dessins, plus ou moins compliqués ornent les bras, les avant-bras, les poignets, les mains et aussi les jambes jusqu'à la cheville. Les hommes se bornent en général à se tatouer le gras du bras droit, en dehors et au-dessous de l'épaule. Les tatouages peuvent, jusqu'à un certain point, révéler l'origine d'un individu : ainsi les Châouia qui se tatouent beaucoup plus que les Doukkâla, ont très souvent les deux bras ornés de dessins sur la face antérieure ; ces dessins naissent à l'épaule et se continuent sur les poignets et la main jusqu'à la racine des doigts et même plus loin. Les 'Abda ont toujours un petit tatouage sur le gras du muscle qui est entre le pouce et l'index, sur la face dorsale de la main ; d'autres ont tout le dessus de la main tatoué. Les Reḥâmna se tatouent très peu et généralement sur le dos des premières phalanges digitales. Chez eux aussi, on trouve assez souvent un petit taṭouage sur le front, au-dessus de la racine du nez ; c'est fréquent chez les Châouia. Chez ces derniers, on trouve des hommes qui ont la poitrine tatouée ; leurs femmes sont peut-être encore plus couvertes

(1) Nous reviendrons sur ce sujet à propos des Ḥâḥa.

de tatouages que les Doukkâliyât ; celles des 'Abda se tatouent beaucoup aussi ; celles des Chiâḍma très peu.



Fig. 55. — Femme doukkâliya portant son enfant
(*Cliché de l'auteur*)

Les boucles d'oreilles sont, comme partout, d'un usage universel : les riches portent les grands pendants d'oreilles appelés « dọwwâḥ », tandis que les pauvres portent des « khraṣ », ou boucles d'oreilles plus petites. Les hommes ne portent jamais rien aux oreilles ; seuls, les riches, lorsqu'ils ont un jeune garçon, lui mettent parfois des anneaux. Au cou, les femmes, lorsqu'elles sont parées, portent un collier ou « mdéjja », composé de pièces de monnaies, demi-douros et quarts de douros haçanis, ou encore de monnaies

espagnoles en argent; jamais d'or, sauf chez quelques seigneurs, mais en revanche énormément de corail. Les doukkâliennes recherchent beaucoup le corail (« morjân »), qui est excessivement répandu. Toutes en veulent posséder : si le mari est riche, la femme s'amasse à ses dépens un petit pécule pour se procurer des bijoux en corail; s'il est pauvre et qu'il ne lui fasse pas ce cadeau, il advient souvent que sa femme porte au cou, sous forme de corail, le prix de son déshonneur. Les femmes s'ornent le front d'une parure de pièces anciennes. Un bijou très répandu dans d'autres régions du Maroc, paraît très peu connu ici; nous voulons parler de la petite main en argent appelée « khọms » ou « khamsa ». Les femmes portent au bras le « deblîj » ou bracelet massif d'une seule pièce, peu orné; les bracelets de forme plus grande et plus ouvragés sont moins fréquents, à cause de leur cherté. L'usage des anneaux de pied est inconnu dans les Doukkâla.

*
* *

Le vêtement habituel des Doukkâla est tout simplement le « ḥâïk » en laine, porté seul sur la peau ou quelquefois par dessus une chemise, mais ce dernier cas est relativement rare. Le ḥâïk en laine est fabriqué par les Doukkâliennes ; il s'en produit beaucoup aussi à Azemmoûr et à Mazagan et les navires qui fréquentent ce dernier port chargent régulièrement leurs ballots rayés de gris et de noir à destination du Sénégal et de l'Égypte. Déjà Léon l'Africain écrivait en parlant des habitants d'une ville des Doukkâla dont nous avons longuement parlé, El Mdîna : « Le peuple s'habille de draps de laine qui se font en ce pays-là et les femmes se parent de divers atours et ornements d'argent (1) », retenant

(1) Léon in Ramusio, I, fol. 23, B ; trad. Temporal, I, 215.

ainsi deux des traits les plus apparents qui distinguent à première vue les Doukkâla, je veux dire le port du ḥaïk chez les hommes et la coquetterie de leurs femmes. Donnons ici quelques détails sur ce ḥâïk, vêtement répandu dans toute l'Afrique du Nord et intéressant à étudier, parce que sa simplicité est vraisemblablement la marque d'une haute antiquité et parce qu'il est resté jusqu'à ce jour le vêtement le plus élégant des Musulmans du Magrib. Comme Léon nous le donne à entendre, le ḥâïk n'est qu'une pièce de drap très simple, rectangulaire, longue, sans une seule couture, que l'on drape autour du corps et qui tient toute seule, sans agrafes, boutonnières, épingles, ni quelque attache que ce soit. Il n'est point téméraire de penser qu'un tel vêtement a dû précéder les vêtements cousus. L'usage de s'envelopper le corps dans une étoffe de forme rectangulaire est en tout cas d'une haute antiquité : des monuments très anciens de l'Orient nous représentent des bédouins portant un manteau carré roulé autour du corps et dont le dernier pan sortant de dessous le bras droit est rejeté par dessus l'épaule gauche (1) ; aujourd'hui, dans l'Afrique du Nord, le ḥâïk est employé par des populations évidemment fort primitives ou fort pauvres (2) et, en ce cas, il est le plus souvent, aussi bien au Maroc que dans le reste de la Berbérie, désigné sous le nom de « ksa ». Ce dernier mot signifie le vêtement par

(1) Salle des trônes du palais de Persépolis. Voy. Texier, « Desc. Arm., Perse et Mésop. », t. II, p. 192 et pl. 113. Voir aussi le curieux chapitre d'Urquhart, « Pillars of Hercules », I, p. 116 seq., en faisant toutes réserves sur les vues de l'auteur.

(2) Pour un exemple actuel, voy. de La Martinière et Lacroix, « Documents », t. III, p. 232 seq; pour un exemple plus ancien, voy. Poiret, « Voyage en Barbarie », t. I, p. 32.

excellence (1). Le mot « ḥâïk » est de même un mot signifiant en général tissu et pris spécialement dans le sens qui nous occupe en ce moment. Le fait que le mot qui sert à désigner ce costume particulier est dans ces deux cas un terme général pris dans une acception spéciale indique clairement, à notre avis, qu'il s'agit là d'un vêtement ayant été primitivement porté à l'exclusion de tout autre. Il règne à la vérité une grande confusion dans la terminologie des vêtements du genre du ḥaïk et les savants articles que Dozy leur a consacrés (2), ne contribuent guère à éclaircir la question. Il faut distinguer : 1°) le ḥâïk d'homme, en laine, porté sur la peau, ou tout au moins comme vêtement principal ; il est appelé plus souvent « ksa » que « ḥâïk » ; 2°) le ḥâïk de dessus en soie que portent les citadins par dessus tous les autres vêtements ; c'est alors plutôt un signe d'élégance ; il est aussi appelé souvent « ksa » ; 3°) l' « izâr », pièce d'étoffe également rectangulaire, sans couture, habituellement en toile ou en coton, qui constitue le vêtement universel des femmes de tribu dans l'Afrique du Nord (3) ; il porte aussi le nom de « melḥâfa, tamelḥaft », particulièrement dans beaucoup de tribus berbères algé-

---

(1) Eidenschenk et Cohen-Solal, « Mots arabes », p. 53, 57 ; Delphin, « Textes arabes », p. 182 ; Bel, « Djâzya », in « Journ. Asiat. », XX, 9e sér., sept.-oct. 1902, p. 210, qui dans une excellente note définit très bien le sens des mots « ksâ » et « ksoûa », tous les deux universellement employés au Magrib, nonobstant l'opinion contraire de Salmon, « Institutions berbères », in « Arch. Maroc », n° 1, p. 137, n. Sur l'emploi ancien du mot ksâ, qui n'a dès lors rien de surprenant, voy. Dozy, « Vêtements arabes », 383 seq.

(2) Dozy, op. laud., p. 24, 147, 383, 401.

(3) Celui des Égyptiennes, décrit par Lane, « Modern Egyptians », p. 60-62, à propos de la ḥabara n'est peut-être pas exactement identique à celui des magribines.

riennes; mais ce mot de melḥâfa a servi et sert même encore en certaines régions à désigner le ḥâïk de sortie des femmes [1]. Chez les arabes anciens, l'izâr paraît d'abord avoir été un vêtement d'homme [2] et d'ailleurs ce mot comme tous ceux qui désignent les habits sans couture a souvent signifié simplement « une pièce de toile » ; 4°) le ḥâïk que les femmes, particulièrement celles de la ville, mettent, pour sortir, par dessus tous leurs habits et dont nous reparlerons [3] ; ce vêtement lui-même a souvent été appelé izâr : il est en laine, en soie ou en coton. Ce qui obscurcit la question, c'est que tous ces mots ont été pris les uns pour les autres, en sorte que leur synonymie, variable suivant les époques et les régions, et même suivant les auteurs, est presque inextricable. Nous nous occupons ici du ḥaïk d'homme ou ksâ, porté, soit comme vêtement unique, chez les Doukkâla par exemple, soit comme vêtement de dessus, dans les villes.

Les antiques représentations que nous avons citées montrent que d'anciens peuples d'Orient, que l'on pourrait peut-être identifier à des arabes [4] portaient tantôt un simple pagne, tantôt au-dessus de ce pagne un manteau passant sous le bras droit, qu'ils laissaient par conséquent à peu près nu, et rejeté sur l'épaule gauche. A l'époque de Mahomet et même avant, ce costume était modifié : on ne mettait plus

(1) Dozy, op. laud., p. 401; en tout cas le verbe « laḥḥaf » continue à signifier dans toute l'Afrique du Nord « se draper dans le ḥâïk », principalement le ḥâïk de ville. On dit par exemple : « Les femmes de telle ville sont renommées pour l'élégance de leur « telḥîf »

(2) Dozy, loc. cit., 24, avec renvoi à un chapitre d'El Bokhâri, dont les éléments se retrouvent dans maints livres d'adab des musulmans.

(3) Voir chapitre IV.

(4) Tessier, loc. cit., en fait des Égyptiens et des Babyloniens.

qu'un seul manteau nommé tantôt izâr, tantôt « ridâ' », terme également très général et qui a servi à désigner toutes sortes d'habits (1). D'après Burton, certaines tribus qui habitent à l'Ouest de la mer Rouge continueraient à porter le costume primitif (2). La réunion du pagne et du manteau en une seule pièce d'étoffe aurait donc constitué un progrès ; peut-être n'a-t-on su qu'assez tard tisser des pièces d'étoffe suffisamment longues. En tout cas, l'izâr d'une seule pièce était beaucoup plus confortable que le petit pagne et le petit manteau représentés sur les pilastres de la salle des trônes du palais de Persépolis. Il devait être presque exclusivement employé à l'époque du Prophète, car celui-ci dans plusieurs ḥadît, traite les autres vêtements, particulièrement les vêtements cousus et ceux qui étaient teints de certaines couleurs, comme des innovations et il interdit aux pèlerins de la Mecque de les porter (3). Dès que le pèlerin est arrivé à une certaine distance de la Mecque, il doit revêtir l' « iḥrâm », qui n'est précisément autre que le costume antique composé du pagne et du manteau que nous venons de décrire : le

---

(1) Voir la référence à la Ḥamâça donnée par Dozy, « Dict. », s. v.

(2) Burton, « Pilgrimage », p. 390. C'est à ce costume que se rapporte vraisemblablement, comme le fait remarquer Jacob, « D. Leb. d. Vorislam. Bed. », Heft III, p. 44, l'expression « t̄aoubâyâ », c'est-à-dire, « mes deux vêtements », pour désigner l'habillement, expression qui se trouve dans la poésie antéislamique. On peut y ajouter l'expression de « d̄oû ṭimraïni», c'est-à-dire « possession de deux mauvais haillons », pour dire « pauvre », que l'on rencontre aussi dans l'ancienne poésie (Aous ibn Ḥadjar, éd. Geyer, XXXII, v. 10) et encore plus tard.

(3) Bokhâri, trad. Houdas et Marçais, t. I, p. 500 seq.; Ḳasṭellâni, t. III, p. 108 seq. Voir p. 108 in f. la définition de l'iḥrâm, ou état sacré du croyant qui accomplit le pèlerinage, et l'énumération des sept pratiques interdites au pèlerin et parmi lesquelles figure le *port des vêtements cousus*. — Sur l'iḥrâm voy. encore Ibn el Hâdjdj, « Madkhal », III, p. 143-144.

pagne est nommé dans ce cas « izâr » et le manteau « ridâ [1] ». Ici, comme toujours, nous trouvons, cristallisés sous la forme de rites religieux des usages anciens et tombés en désuétude ailleurs que dans les cérémonies sacrées ; c'est ainsi que chez nous, les habits et les ornements du prêtre catholique sont tous des survivances de l'habillement des anciens âges. Ce vêtement antique a dû être en usage chez bien d'autres peuples que les arabes : les Ḥâḥa du Maroc, à l'époque de Léon l'Africain, le portaient encore. « La plus grande partie de cette nation, dit cet auteur, porte pour habillement un gros drap de laine qu'ils appellent elchise [2], lequel est fait à la semblance d'un simple loudier, de quoi l'on couvre les lits en Italie, et se l'entortillent autour d'eux bien étroitement, se ceignant au-dessous des hanches avec un bandeau de laine, duquel ils se couvrent les parties

(1) Niebuhr, « Voy. en Arabie », t. I, p. 54; Mouradja d'Ohsson, « Empire ottoman », t. 3, p. 44; Burckhardt, « Voy. en Arabie », trad. Eyriès, t. I, p. 116; Burton, « Pilgrimaje », p. 389. Dozy, « Dict. », s. v., a noté que le mot izâr est déjà dans Hérodote, VII, 59, sous la forme ζειρά, qui signale ce vêtement comme porté par les Arabes. Plus tard, izâr s'est prolongé dans le sens de pagne, caleçon (Dozy, « Vêtements arabes », p. 37). Le « zonnâr », que les juives et les chrétiennes portaient sous l'izâr d'après Nowéïri, cité par Dozy, op. laud., p. 28, était peut-être quelque chose de semblable (cpr zonnâr dans un sens peut-être analogue, ibid., p. 196). Le mot « iḥrâm », paraît avoir été longtemps en usage au Magrib, dans le sens de manteau fait d'une seule pièce. Cf. Dozy, op. laud., citant Ibn Baṭoûṭa ; la signification de manteau conviendrait mieux, semble-t-il dans ce passage que celle de coiffure : arg. « Dict. », s. v. Quant au mot ridâ', en arabe magribin « rda », il a encore, dans certaines régions de l'Algérie, la signification d'izâr des femmes et aussi celle de pièce d'étoffe (Marçais, « Dialecte de Tlemcen », p. 307).

(2) C'est le mot « ksa », sous la forme berbère « leksa », dans laquelle l'article arabe est soudé au mot, suivant les lois constantes de la phonétique berbère.

secrètes [1] ». Ainsi le vêtement unique semble bien être venu plus tard, de même que le vêtement cousu est venu après le vêtement sans couture. Celui-ci s'est conservé au Maroc chez les hommes, sous la forme du ksâ ou ḥâïk

Voici comment les marocains des villes mettent généralement le ḥâïk [2]. L'homme place un des coins de la pièce d'étoffe sur son épaule gauche, en saisissant le bout avec la main du même côté ; le reste du ḥâïk passe derrière le dos et est provisoirement appuyé sur son épaule droite, l'extrémité traînant à terre (fig. 56, nº 1). Puis on l'enlève de dessus cette dernière épaule, on le fait passer sous le bras droit et remonter à gauche, par devant ; on le repasse derrière le dos par dessus le bras gauche et on le tient un instant élevé au-dessus de la tête avec les deux mains (nº 2). A ce moment on l'ajuste sur la tête et on donne du jeu à l'étoffe à gauche, de façon qu'elle couvre entièrement le bras de ce côté ; le bras droit est rabattu naturellement et laisse retomber le ḥâïk à droite (nº 3). On rabat ensuite le bras gauche en tendant l'étoffe, ce qui fixe le ḥâïk de ce côté (nº 4). Dans cette situation, il n'y a plus qu'à envoyer avec la main droite par dessus l'épaule gauche le reste du ḥâïk qui pend à droite (nº 5). Le « telḥîf » est terminé : le ḥâïk fait deux fois le tour du corps et passe sur la tête ; le dernier pan traîne par derrière jusqu'à terre (nº 7) ; vu par devant, le vêtement découvre seulement un triangle au milieu du corps (nº 6), mais si on a fait le premier tour du ḥâïk plus haut, le ḥaïk ne laisse rien à découvert ; on peut même s'arranger de

(1) Léon in Ramusio, fol. 13, G. ; trad. Temporal, I, p. 120.

(2) Parmi les différents auteurs qui ont donné des détails sur le ḥâïk, on doit citer surtout : Höst, « Nachrichten von Maroko », p. 115, avec une figure ; Urquhart, « Pillars of Hercules », t. I, p. 232 et Meakin, « The Moors », p. 51.



Fig. 56. — Port du ḥaïk à la mode marocaine

(*Clichés de l'auteur*)

façon à ce que cette partie du vêtement qui fait le premier tour sur le haut du corps forme un large sinus qui retombe en partie et laisse voir la main gauche (fig. 57). Lorsque le marocain veut avoir les deux mains libres, il commence à mettre le ḥâïk comme nous avons dit, mais au lieu de le faire passer par dessus la tête, il le fait passer sur le cou, puis sous le bras droit, puis il rejette tout ce qui reste par dessus l'épaule gauche (fig. 56, n° 9). On peut encore au lieu de rejeter ce dernier par dessus l'épaule gauche, le rejeter par dessus l'épaule droite (n° 8) ; cette dernière manière de porter le ḥâïk est propre surtout aux jeunes gens élégants, aux soupirants, à la jeunesse dorée enfin ; le ḥâïk d'ailleurs, assujetti de cette façon, tient très mal et bien que les deux mains soient libres, celui qui le porte ainsi ne pourrait se livrer à un travail sérieux.

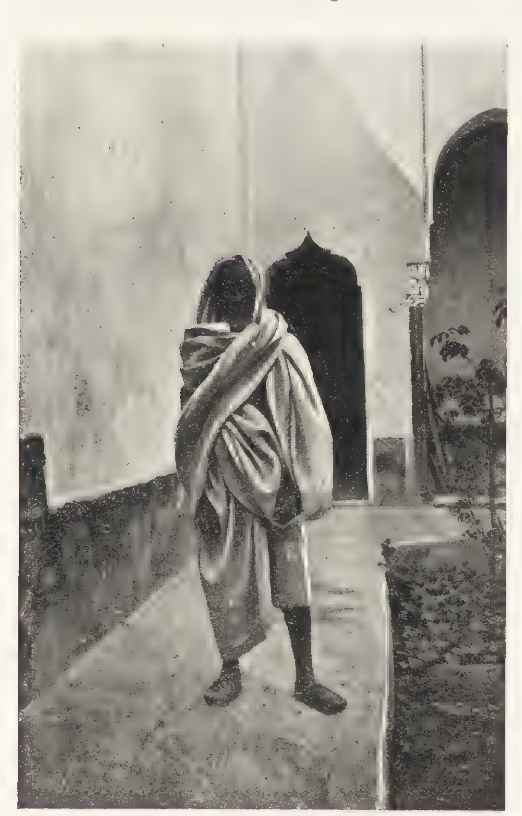


Fig. 57. — Merrâkchi vêtu du ḥâïk
(*Cliché de l'auteur*)

Beaucoup de musulmans de l'Afrique du Nord, surtout les algériens, mettent un ḥâïk fin sous leurs vêtements ; la

portion de ce ḥâïk qui recouvre la tête est entourée habituellement d'une corde en poil de chameau qui fait un grand nombre de fois le tour du crâne. Mais le ḥâïk est aussi un vêtement de dessus très usité ; je décrirai ici la façon dont les Tlemcéniens le portent. La fig. 58 représente un tlemcénien qui porte déjà un ḥâïk de dessous, roulé à peu près comme nous venons de l'indiquer pour le ḥâïk de dessus marocain et dont on aperçoit les bords flottants le long du visage; par dessus le ḥâïk de dessous sont les habits habituels du personnage et il s'apprête en outre à mettre, pour sortir en ville, un ḥâïk de dessus. Il commence par placer ce ḥâïk comme notre marocain de tout à l'heure, un coin pendant par dessus l'épaule gauche ; à ce coin, il a fait un nœud auquel on attache par les deux bouts un mouchoir plié ; le plus souvent ce mouchoir ainsi plié sert à suspendre un poignard arabe ou un couteau ou quelque autre objet qui fait une sorte de contre-poids ; souvent, du reste, il n'y a que le mouchoir seul, comme dans la figure, mais c'est habituel-



Fig. 58. — Port du ḥâïk à la mode tlemcénienne
(*Clichés de l'auteur*)

lement un mouchoir riche (n° 1). Le tlemcénien met ensuite le ḥâïk comme notre marocain, et, au n° 2, il est dans la même position que celui-ci au n° 4 de la fig. 56 : à ce moment le tlemcénien, au lieu de rejeter tout le pan restant par dessus l'épaule gauche n'en laisse tomber en arrière de cette épaule qu'une moitié, celle qui correspond au bord inférieur ; il retient dans sa main celle qui correspond au bord supérieur (n° 3) et la rejette par dessus la tête, de gauche à droite, de façon que l'extrême bout retombe sur l'épaule droite ; alors il abaisse son bras gauche et le dernier tour du ḥâïk sur la poitrine, qui était retroussé, retombe tout uni (n° 4). Ainsi dans la mode tlemcénienne, moins gracieuse que la mode marocaine, le haut du corps est étroitement et entièrement recouvert par devant et la tête est couverte deux fois par le ḥâïk. Quand le tlemcénien veut avoir les mains libres, il prend la partie du ḥâïk qui, dans la dernière position (n° 4) est tendue devant le haut du corps, il la plisse dans ses deux mains, l'élève et la passe par dessus la tête, de façon qu'elle retombe derrière la nuque ; ensuite il complète l'aisance des mouvements en relevant à hauteur de la poitrine la portion du ḥâïk restant par devant, qui forme une espèce d'écharpe (fig. 59). Les quatre membres se trouvent ainsi dégagés.



Fig. 59. — Ḥâïk à la mode tlemcénienne : tenue de travail

(*Cliché de l'auteur*)

Revenons au vêtement des Doukkâla : c'est tout simplement un ḥâïk en laine qu'ils portent exactement comme les citadins portent leur léger ḥâïk de soie. La fig. 60, n° 1, montre un Doukkâli ainsi

vêtu ; seulement son ḥâïk au lieu d'être ramené jusqu'au bout du front reste en arrière de la tête. Si le Doukkâli veut être libre, au lieu de faire passer le dernier tour du ḥâïk sur son épaule droite et de le jeter ensuite sur la gauche, il le fait passer sous l'épaule droite et le rejette comme ci-devant par dessus la gauche ; en sorte que son bras droit reste nu, comme lorsque l'on porte l'iḥrâm (n° 2). Les Doukkâla vont, viennent, travaillent en portant ce vêtement dépourvu d'attaches avec une aisance étonnante.



Fig. 60. — Un Doukkâli vêtu du ḥâïk : type petit et brun.
(*Cliché de l'auteur*

Cependant il y a certains travaux, comme par exemple de piocher leurs champs, auxquels ils ne pourraient se livrer sans risquer de voir leur vêtement se défaire et tomber ; lors donc qu'ils veulent déployer une grande activité, ils le fixent de la façon suivante : le ḥâïk étant drapé comme nous

venons de le décrire (n° 2), l'homme tire avec sa main gauche le premier pan, celui qu'en commençant à draper ce vêtement il avait laissé pendre devant lui par dessus son épaule gauche, (voy. n° 1 des fig. 56 et 58) et il le noue sous son cou, par un double nœud, à l'autre bout du ḥâïk qui pend derrière son dos et qu'à cet effet il ramène devant, autour de son cou, par dessus son épaule droite : le ḥâïk est ainsi assujetti très solidement (fig. 60, n° 3) et son propriétaire peut vaquer tranquillement à l'ouvrage. La tête, pendant ce temps reste nue, exposée aux ardeurs du soleil, comme dans l'iḥrâm et ce ne sont pas les Doukkâla qui se plaindraient, comme le font, paraît-il, souvent les pèlerins (1), du manque de confortable de cet habillement sacré ; c'est à peine si quelques-uns d'entre eux mettent une petite « rezza », ou bande de toile autour de leur crâne et cet ornement ne les garantit guère.

Le ḥâïk est très analogue au pallium ou ἱμάτιον des Grecs ; le mot pallium désignait d'une façon générale, tout comme les mots ḥâïk, melḥâfa, izâr, rda, en arabe, toute grande pièce d'étoffe rectangulaire, couverture, poële, sortie de bain, rideau.... Dans un sens plus restreint, c'était cette même pièce d'étoffe servant de vêtement : on la plaçait sur le cou en laissant toute l'étoffe sur la droite, on la passait sous le bras droit, comme l'iḥrâm et comme dans nos figures 56, n° 9, et 60, n° 2 et on la rejetait sur l'épaule gauche. La toge romaine était plus compliquée (3). La « toga

(1) Burckhardt, loc. cit.

(2) Rich, « Dictionnaire des antiquités », s. v. pallium, 2°, ἀναβολή ; Weiss, « Kostümk. », I, p. 311.

(3) Rich, op. laud., s. v. Toga; Weiss, op. laud., p. 433; Heuzey, « Toge romaine », in « Rev. Art. anc. et mod. », 1re année, 1897, p. 97 seq. Le mot *toga* avait originellement la signification de « couverture, pièce

fusa » qui prévalut sous l'empire n'était pas rectangulaire, mais demi-circulaire ; elle se drapait en principe comme le pallium, mais le premier pan, celui de gauche, tombait jusqu'aux pieds et l'autre extrémité, celle qui passait sous le bras droit et par devant le corps était pliée en deux dans le sens de sa longueur, de façon à former un double sinus, puis le reste était rejeté par dessus l'épaule et tombait sur les talons [1]. Toge, pallium, ridâ de l'iḥrâm, ont ceci de commun, que ce sont de simples pièces d'étoffe qui passent sous le bras droit et recouvrent le gauche ; le ḥâïk au contraire, sauf les exceptions que nous avons indiquées recouvre les deux bras, et de plus il fait deux fois le tour du corps ; il représente donc la combinaison des deux pièces de l'iḥrâm, dont il est vraisemblablement l'héritier direct.

Le ḥâïk est resté le plus gracieux des habillements musulmans ; il contraste sous ce rapport avec l'affreuse « jellâba », dont nous parlerons plus loin, vêtement sans aucune espèce de goût. D'ailleurs, dans les villes, il n'y a pas d'élégant qui ne revête le ḥâïk. Non seulement il est la marque des notables de toute espèce, mais il est spécialement porté par les savants et par les gens pieux qui font profession d'une austérité de bon goût. Et à cet égard, il n'est pas sans intérêt de rappeler que le pallium des anciens, qui fut sous l'empire considéré comme le vêtement des sages était la marque d'une vie savante et correcte, φιλόσοφος βίος ; à telle

---

d'étoffe », comme le nom de tous les vêtements que nous venons d'examiner. Elle n'était qu'une pièce rectangulaire, telle que la donne le métier à tisser. « C'est pourquoi, dans les rites des noces où l'esprit formaliste des romains conservait avec scrupule les traditions de la vie primitive, la toge du mari continuait à être employée pour couvrir le lit génial » (p. 100).

(1) Notre exposé nous dispense de faire remarquer que le ḥâïk ne vient nullement de la toge, comme l'avance Meakin, loc. cit.

enseigne que Tertullien délaissa subitement la toge pour revêtir ce genre de manteau et en faire, en quelque sorte, le vêtement de l'ascète chrétien (1). Ce changement de costume causa dans Carthage une telle émotion (2), que Tertullien crut devoir écrire à ce propos son *De Pallio*, qui n'est au fond, suivant les savants les plus compétents, qu'une apologie de la tradition et de l'ascétisme. N'est-il pas curieux de voir à cette occasion, cette forme antique de vêtement servir de symbole au rigorisme et à la piété, comme cela se passe dans l'iḥrâm? et n'y a-t-il pas quelque chose d'analogue dans le cachet particulier que le ḥâïk imprime au savant et fanatique Fâci qui circule gravement dans ce vêtement d'une élégante sobriété à travers les ruelles de la capitale marocaine ?



Nous serons brefs sur les fêtes domestiques des Doukkâla et sur leurs réjouissances publiques, car nous nous proposons de donner plus de détails sur ces sujets à propos de deux autres tribus que nous rencontrerons au cours de notre voyage dans le royaume de Merrâkech. Mais nous insisterons sur un sport, qui est presque leur spécialité du Maroc : nous avons nommé la fauconnerie.

La circoncision a lieu ordinairement sept à huit jours après la naissance ; c'est là l'usage le plus répandu, mais on

(1) Paul Monceaux, « Hist. litt. Afr. chrét. », t. I, p. 407 seq. sur le port du pallium et le *De Pallio* de Tertullien.

(2) Cpr le passage curieux où Dozy, « Vêtements », p. 3, cite un texte d'Ibn Iyâs, dans lequel celui-ci dit, en parlant du célèbre historien Ibn Khaldoûn : « Après avoir obtenu la charge de cadi au Caire, il continua de porter le costume des Magribins et l'on compta cela au nombre des choses étranges (min an naouâdir) ».

en voit qui attendent beaucoup plus longtemps et il y a des jeunes gens qui arrivent jusqu'à douze ou treize ans sans être circoncis. Dans leur jeunesse, les filles, à l'instar des



Fig. 61. — Femme doukkâliya et son enfant
(*Cliche de l'auteur*)

garçons, vont souvent garder les troupeaux ; mais elles cessent dès qu'elles deviennent pubères. Pour les mariages, on ne va pas chez le cadi (il n'y en a du reste qu'à Mazagan) : on se contente de se marier devant témoins, sans acte écrit, avec récitation de la fâtiḥa ; on divorce de même. La fiancée est généralement menée chez son mari sur un chameau ; on étend au-dessous d'elle des tapis, car le « 'aṭṭoùch » ou palanquin de chameau est inconnu dans ces pays. Des coups

de fusil sont tirés par les parents du fiancé à la porte de la maison de la fiancée, quand ils viennent la chercher et il y a là une sorte de simulacre d'enlèvement. Il n'y a guère que les gens aisés qui fassent une noce ; le commun du monde n'en fait pas : on se borne à préparer un couscoussou ou « ṭa'âm » pour tout le douar et l'on tue au moins un mouton. Si l'on fait une petite fête, elle dure souvent un jour seulement et le septième jour, il y a une seconde fête. Dans l'intervalle, le marié et la mariée restent sous la tente : aucune affaire ne peut obliger le mari à sortir. Comme dans presque toute l'Afrique du Nord, après la consommation du mariage, la chemise sanglante de la femme est promenée dans le douar. Mais comme les mœurs sont très relâchées, ce n'est pas là une preuve bien convaincante ; si la femme n'est pas vierge, le mari lui fait une blessure à la cuisse et avec le sang de la plaie, il fabrique une chemise de virginité. Comme en Algérie et en Tunisie, toute personne invitée à la noce doit un cadeau en argent, qui n'est d'ailleurs qu'un prêt à l'époux et doit être remboursé par celui-ci, lorsqu'il est plus tard invité à une noce dans la famille de celui qui est aujourd'hui son hôte. Ce prêt qui s'appelle en Algérie généralement « tâoûça », ou encore « kenboûch », s'appelle dans les Doukkâla « ġrâma », comme à Tlemcen. — Les cérémonies qui accompagnent l'inhumation n'ont rien de bien particulier et ressemblent à ce que nous aurons l'occasion de décrire ailleurs ; le culte des morts paraît peu développé.

Dans les fêtes, noces, « moûcem » (fête en l'honneur du marabout, patron du douâr ou de la tribu), il y a beaucoup de danses. Les femmes dansent mélangées aux hommes avec plus ou moins d'ordre : parfois un homme et une femme dansent l'un devant l'autre et se défient à qui dansera le plus

longtemps. Souvent on danse en rang les uns devant les autres, femmes d'un côté et hommes de l'autre ; il y en a jusqu'à trente ou quarante de chaque côté. Ils dansent au son des « ta'arîja », cylindres en terre recouverts d'une peau tendue, sur lequel ils frappent en cadence. Mais au reste dans les fêtes, quand les ta'arîja leur manquent, ils font aussi bien état des amphores à porter l'eau ou de grands plats à couscoussou, sur lesquels ils frappent en cadence avec leurs chaussures. Ils ne connaissent ni la « ṙâïṭa », ni le « deff », ni le « ṭâr » (1). Il y a beaucoup de chanteurs de profession dans les Doukkâla, mais surtout des chanteuses, comme nous l'avons dit plus haut à propos du marché de Sîdi Ben Noûr, où ces artistes viennent louer leurs services : le douar des Oulâd Ḥammâdi, dans les Oulâd Msellem est presque entièrement habité par des chanteurs et leurs familles. S'il n'y a pas de fête sans chants ni danses, il n'y en a pas non



Fig. 62. — Fantasia à pied chez les Doukkâla
(*Cliché de M. Veyre*)

plus sans fantasia. La fantasia que les arabes appellent le

(1) Sur ces instruments de musique voy. Delphin et Guin, « Notes s. l. poës. et la mus. ar. », pp. 37 seq.

« jeu de la poudre » ou le jeu des chevaux », est un des grands plaisirs des arabes (1). Quand ils n'ont pas de chevaux, ce qui arrive fréquemment chez les Doukkâla, ils font la fantasia à pied avec le fusil; ils le balancent et le font tourner en l'air de différentes façons, ils le déchargent en l'abaissant vers le sol (2).

La chasse est un sport en honneur chez les Doukkâla ; ils ont beaucoup de sloûguis ou lévriers arabes et s'amusent volontiers à forcer le lièvre. Mais si la chasse les passionne, c'est autant parce qu'elle est un prétexte à courses équestres échevelées que comme une technique spéciale. Ils n'en ont point fait toute une science, comme nous fîmes au moyen-âge de la chasse au cerf ou de la chasse au sanglier ; c'est avant tout pour eux une occasion de parade et de chevauchées, comme la chasse au renard en Angleterre. Cependant ils ont poussé assez loin l'art de dresser les oiseaux et c'est chez les Doukkâla que se trouvent les plus célèbres fauconniers du Maroc. Quelques grands seigneurs, comme par exemple le célèbre caïd des 'Abda, Si 'Omar ben Âïça, sont grands amateurs de faucons et ne reculent devant aucuns frais pour se procurer des oiseaux. Il est pris, dit-on, de la véritable passion du vol aux faucons : passion que les profanes comme nous s'expliquent assez difficilement, mais dont la violence

---

(1) Sur l'expression fantasia qui n'est pas employée dans le sens de « jeu des chevaux » par les arabes, voy. Sonneck, « Six chansons arabes », in « Journ. Asiat. », 9e sér, t. XIII, n° 3, mai-juin, p. 520, n° 8 ; Delphin, « Textes », p. 233. L'amour de ce sport est parfois poussé jusqu'à la passion. Cf de Foucauld, « Reconnaissance », p. 71.

(2) Voir une description de la fantasia à pied dans Quedenfeldt, « Div. et rép. des Berb. au Maroc », trad. Simon, p. 35. Cpr les curieux combats singuliers chez les Touareg décrits par Foureau, « Mon neuvième voy. au Sahara et au pays touareg », in « Bull. Soc. Géog. Paris », 7e sér., t. XIX, 2e trim. 1898, p. 236.

est confirmée par tant de célèbres exemples historiques. « J'affirme, dit le général Margueritte, un des plus grands chasseurs algériens, j'affirme que le courre de l'autruche et le vol aux faucons sont les chasses les plus attrayantes que l'on puisse faire en ce monde. Elles rajeunissent, disent les adeptes, et je le crois sans peine, en raison du plaisir intense qu'elles donnent, en même temps qu'elles poussent au maximum toutes les facultés locomotives (1) ».

Les Doukkâla distinguent deux espèces de faucons : « le baḥri » et le « nebli ». Quand ils sont jeunes, ils se ressemblent tous les deux. Mais le « nebli » devient plus grand et plus beau ; ses yeux sont grands et noirs et sa poitrine devient avec l'âge toute tigrée (2). Le baḥri chasse de la « 'ansra » (24 juin) jusqu'à mars et le nebli d'octobre à la 'ansra, le reste du temps on les tient à l'attache. Aucun d'eux ne chasse la grosse outarde ou ḥbâra (3), comme le fait

(1) G[l] Margueritte, « Chasses de l'Algérie », p. 168. Voy. page 160 seq., le récit animé et pittoresque d'un vol aux faucons.

(2) Pour la distinction des différentes espèces de faucons suivant les arabes, voy. Daumas, « Chevaux du Sahara », p. 362, qui donne entre autres espèces, le « bahara » et le « nebala » (sic), évidemment identiques à notre baḥri et à notre nebli. Mais comment déterminer scientifiquement ces espèces indigènes? Loche, « Hist. nat. d. ois. », ne donne pas de synonymie indigène. Quedenfeldt qui cite comme dressé pour la chasse au Maroc le *Falco Feldeggi*, Schleg., le *F. peregrinus*, Briss. et le *F. barbarus*, L., ne donne pas les appellations indigènes. Les indications qui se trouvent dans König, « Reis. u. Forsch. in Alg. », p. 43 seq., ne sont guère plus instructives. Cet auteur identifie le *F. barbarus* au « bourni » des arabes (sur le bourni, Daumas, loc. cit.; Hartmann, « Beduinenlied. », 34-35; Féraud, in. « Rev. Af. », XXV[e] ann., n[o] 147, mai-juin 1881, p. 209), que nos informateurs marocains ne nous ont pas cité ; il cite le baḥri sans l'identifier ; et il assimile une espèce qu'il appelle « l'abli », probablement corruption pour « nebli », à l'*Astur palumbarius*, L. ; quant à *F. peregrinus* et *F. Feldeggi* il leur donne seulement le nom générique de « ṭeïr el ḥorr ».

(3) Voy. suprà, p. 47.

une espèce de l'Algérie (1). On trouve des faucons sauvages dans les Doukkâla, mais c'est surtout en allant vers le Sud, à partir de Saffi qu'ils deviennent abondants. Déjà, il y a quatre siècles, Diégo de Torrès signalait les « Monts Clairs », c'est-à-dire le Haut-Atlas, comme un pays où l'on trouvait des faucons réputés (2). Aujourd'hui on les chasse surtout dans les contreforts de l'Atlas. Ils sont abondants entre Saffi et Mogador, particulièrement à Souîra Ḳdîma et aussi aux environs mêmes de Mogador, à l'embouchure de l'Oued Ḳṣêb. Il y en a aussi beaucoup, nous dit-on, le long de l'Oued Soûs, particulièrement à un endroit nommé Tarrast.

Le jeune faucon est appelé « ferkh », c'est-à-dire « poussin » ; ce sont les *niais* et les *branchiers* de l'ancienne fauconnerie ; à un an il est dit « bou bît », c'est le *sors* (3) ; à deux ans il est dit « bou bîtîn » ; d'une façon générale l'adulte est appelé « mguernes » (4) ; le vieux est dit « mâsaḥ ». On prend au Maroc le faucon au filet ; celui-ci est étendu autour de trois piquets disposés comme les sommets d'un triangle rectangle : l'entrée du filet se trouve donc du côté de l'hypothénuse dudit triangle. On place un pigeon, de préférence un pigeon sauvage, dans l'intérieur du filet ; ce pigeon est tenu par une ficelle d'environ une coudée de long, attachée, d'une part à sa patte, et de l'autre

(1) Daumas, op. laud., p. 368 ; Margueritte, op. laud., p. 165.

(2) Diégo de Torrès, « Hist. des Chérifs », p. 85. Au même endroit l'auteur dit que les marocains avaient également dressé l'aigle à la chasse à la gazelle.

(3) Magaud d'Aubusson, « Fauconnerie au moyen-âge », p. 115. Cependant le général Margueritte, op. laud., donne un sens différent à ce mot, p. 146.

(4) Le général Margueritte, op. laud., p. 151, appelle de ce nom une espèce différente de faucon. Je m'avoue incapable de débrouiller la synonymie des différents noms du faucon dans l'Afrique du Nord.

à une pierre, de façon à ce qu'il puisse voleter çà et là. Le faucon l'aperçoit, plane au-dessus, puis rase le sol et entre dans le filet : il n'en sort plus que pour entrer dans la corbeille en jonc et en roseau que le chasseur porte sur le dos.

Le faucon, disent les fauconniers marocains, a le foie très développé et débordant sur le côté ; il faut éviter de le toucher dans cette région, car on pourrait le froisser mortellement. On le saisit par les pattes et dès qu'il est pris on lui met un chaperon ou « koubbîl » (1). Voici la légende que les fauconniers du Maroc rapportent à ce sujet : « Sîdi 'Ali Belkâcem, leur ancêtre, avait à son service une « jinniya », c'est-à-dire un génie femelle, nommée Aḥa : quand il voulait chasser, il prévenait Aḥa qui réunissait pour lui tous les faucons de la forêt et il partait avec ses compagnons. Chacun



Fig. 63. — Un fauconnier doukkâli
(*Cliché de l'auteur*)

(1) Cf. Stumme, « Trip.-tun. Beduinenlied. », p. 90 ; Bel, « Djazya », in « Journ. Asiat. », 9e sér., t. XX, sept-oct., n° 2, p. 206-207. Ce mot est l'espagnol « capillo ». Pour le matériel employé pour le dressage des faucons, voir une figure dans Meakin, « The land of the Moors », p. 73 ; matériel algérien, figure dans Margueritte, op. laud., p. 139. Cpr « Exposition universelle de 1889, Catal. de la fauconnerie », spéc. p. 11 et 25.

mangeait le produit de sa chasse, mais le saint n'y touchait jamais. Lorsqu'il se vit au déclin de sa vie, prévoyant que les faucons n'obéiraient plus à ses enfants, il les réunit un jour et les fit attacher par les pieds. Les faucons lui demandèrent pourquoi il faisait cela ; il leur répondit qu'il était sûr qu'ils n'obéiraient pas à ses enfants. Alors l'un des faucons lui dit : « Ṙeṭṭi lina 'aïnîna, 'aïn la châfet, ḳêlb la yoûja' », c'est-à-dire : « couvre-nous (plutôt) les yeux, si l'œil ne voit pas, le cœur ne souffre ». Ainsi fut inventé le chaperon. Comme partout, le faucon se porte sur un gant (1) ; on le nourrit de viande, sans sel, car, nous dit le fauconnier qui nous donne ces détails, si seulement la viande a touché un peu de sel, l'oiseau peut en mourir.

Dans le début de sa captivité, le faucon refuse la nourriture pendant une période qui va de trois à huit jours, puis il consent à manger de la viande. On évite de lui donner de la graisse, toutefois la graisse de gibier ne lui est pas nuisible. On commence à l'apprivoiser à la lumière d'une bougie : on le déchaperonne et on le caresse doucement ; à la lumière artificielle, il ne se défend pas. Du reste dès qu'il consent à manger, il ne cherche plus à frapper. Lorsqu'il est un peu habitué au fauconnier, on cesse de le déchaperonner, sauf à la chasse. Il apprend à revenir sur le poing de son maître, quand celui-ci l'appelle par des onomatopées : « hech, ȟa, hech.... (2) » Sidi 'Ali a dit : « Ṙaouta treddou, oua laou fi

(1) Longs détails sur la manière de porter le faucon dans El Mangali, « Traité de vénerie », trad. Pharaon, p. 115 seq., 120 seq., du texte arabe.

(2) Voy. « Falconry in Morocco, by an amateur hawker », in « Al Mogreb al Aksa », journal hebdomadaire de Tanger, 27 décembre 1902 et 3 janvier 1903, nos 1040 et 1041. Ces deux articles sont ce que je connais de mieux sur la fauconnerie au Maroc.

jeou ssamâ », c'est-à-dire : « Un cri le rappelle, même s'il est dans la profondeur du ciel ». C'est par la baraka du saint qu'il revient ainsi de si loin. Le faucon vit en général huit années ; les vieux peuvent se dresser comme les jeunes. Il faut le surveiller sans quoi il cherche souvent à reprendre sa liberté ; il arrive parfois aussi que si l'on a affaire à un gibier trop rapide, que les chevaux ne peuvent pas suivre et dont on perd la trace, le faucon entraîné loin de son maître ne revient pas : il reste quelques jours auprès de sa victime, puis il retourne, disent les fauconniers, dans son pays natal. En Algérie, on lâche généralement le faucon après la saison des chasses ; quand l'époque revient, on en cherche d'autres, souvent on reprend les mêmes pendant plusieurs années de suite ; ce n'est qu'exceptionnellement que l'on garde un sujet de choix (1).



Fig. 64. — Un fauconnier doukkâli avec son faucon sur le poing
(*Cliché de l'auteur*)

Les fauconniers, ou « biyyâza » au Maroc, forment une sorte de corporation, placée sous le patronage de Sîdi 'Ali ben Belḳâcem. Ce saint vivait à Merrâkech,

(1) Daumas, op. laud., p. 369 ; Margueritte, op. laud., 139 ; Loche, « Hist. nat. Ois. », p. 57.

où il mourut l'an 946 Hég. suivant les uns, 951 Hég., suivant les autres. Son sanctuaire se trouve actuellement derrière la Koutoubiya. C'était, nous disent nos informateurs, un chérif descendant d'Idrîs : il eut deux fils nommés Sîdi 'Otmân et Sidi Bou Smâ'îl, ce dernier surnommé Bou Sejda, parce qu'il récitait le Coran tout entier étant prosterné, sans se relever [1]. Les fauconniers qui prétendent aujourd'hui descendre du saint, s'appellent en son souvenir Ḳouâcem ; ils sont répartis en quatre principaux centres, quatre zaouias : les Ḳouâcem des Oulâd Fĕrej, la zaouia de Ouahla, celle de Ouarâṙ et celle de Sîdi 'Allâl, dans les Oulâd Bou 'Azîz. Mais les Ḳouâcem ne sont pas une véritable confrérie : ils n'ont pas de « đikr », qui leur soit particulier. Ils ont des disciples dans les Beni Aḥsen, mais ceux-ci ne sont pas comptés comme descendants du saint : ce sont seulement des kheddâm.

Chez les musulmans, comme en Europe, la fauconnerie a un glorieux passé [2] ; à l'heure actuelle, au Maroc, les sultans ne chassent plus, mais les fauconniers, les biyyâza sont considérés et font tous partie du makhzen ; comme tels ils reçoivent une légère « moûna » ou subside d'entretien. Du temps de Moûlaye Ḥaçan, ils étaient nombreux et le

(1) Ibn 'Asker, « Daouḥat en nâchir », p. 74, et Moḥammed el Mahdi l Fâci, « Moumti' el 'asmâ' », 7e cah., p. 2, mentionnent Sîdi 'Abou l Ḥasan 'Ali ben 'Abou l Ḳâcem ed Doukkâli et donnent pour sa mort les dates que j'ai indiquées. C'est lui et non son fils qu'ils appellent Bou Sedjda, parce que, disent-ils, il passait la nuit prosterné. Mais, chose extrêmement curieuse et que nous n'expliquons pas, aucun de ces deux auteurs ne dit mot de la fauconnerie ; le second seul donne au saint l'ethnique « doukkâli ».

(2) Voir quelques indications dans Hartmann, « Lied. d. lyb. Wüste », p. 143 ; c'est surtout chez les persans que le noble sport paraît avoir été cultivé. Voy. Chardin, « Voy. en Perse », III, 396 ; Ct Duhousset, « Les chasses en Perse », in « Tour du Monde », 1862, 2e sem., p. 114 seq.

vizir leur diminua leur solde ; mais ils se plaignirent au sultan qui la leur fit rétablir. Plus récemment, le célèbre Ba Aḥmed, leur supprima aussi la moûna et de plus il les obligea à payer des impôts : mais un fauconnier nous assure que Sîdi 'Ali ben Belḳâcem lui apparut en songe à ce propos et que le vizir eut tellement peur que, le jour même, il fit sacrifier treize taureaux en l'honneur du saint ; puis il leur rendit la moûna et cessa d'exiger d'eux les impôts. L'année où j'ai pris ces informations, c'est-à-dire en 1902, le sultan, à Rabat, leur donnait une peseta par jour à chacun : ils sont actuellement une quinzaine ou guère plus, nous assure-t-on.

Ainsi le makhzen a ses biyyâẓ, comme Charlemagne avait ses *falconarii* et ses *avicularii*, comme nos rois de France avaient leurs innombrables officiers de fauconnerie. La fauconnerie apparaît ainsi comme un sport royal ; en dehors des souverains, il n'y a au Maroc et en Algérie que les grands seigneurs qui le pratiquent. On sait combien en France la noblesse se montra jalouse de ce privilège (1) ; le nom de hobereaux en resta aux gentilshommes campagnards (2). Les faucons figuraient au nombre des redevances féodales ; à l'époque de la domination portugaise, des petites villes berbères comme Aguer, Agouz (3), etc.., situées dans la région de Saffi donnaient actuellement en outre des impôts un certain

---

(1) Interdiction à tous roturiers de tendre ou de prendre des faucons, Magaud d'Aubusson, op. laud., p. 33.

(2) Magaud d'Aubusson, op. laud., p. 131.

(3) Aguer est peut-être ici Ḳaṣbat Ayer, à une étape au nord de Saffi, sur le bord de la mer plutôt que Santa Cruz d'Agadir ; Agouz, port dans la région de Saffi, n'est pas placé.

nombre de faucons (1). De même, lorsque les Espagnols traitaient avec les rois de Tlemcen, ils obligeaient ceux-ci à leur livrer annuellement un nombre déterminé de ces oiseaux (2). La fauconnerie a d'ailleurs dû être jadis florissante au Magrib, si l'on en juge par ce fait que les peuples chrétiens y apportaient des oiseaux de proie (3); aujourd'hui les faucons y sont à un prix relativement bas, puisqu'un nebli non dressé vaut 75 pesetas et 100 pesetas dressé; le baḥri est moins cher : 35 et 75 pesetas dans les mêmes conditions.

Cette descendance maraboutique des fauconniers, leur organisation en une corporation d'ailleurs aristocratique et religieuse peuvent sans doute être considérées comme des vestiges d'une époque antique, à laquelle le faucon avait un caractère sacré (4). Encore aujourd'hui le nom générique pour désigner ces oiseaux de proie chez les arabes est « ṭeïr el ḥorr », c'est-à-dire le noble oiseau, si l'on s'en rapporte au sens littéral de l'expression : Stumme et les égyptologues ont rapproché ce nom de l'égyptien Ḥr et de son signe hiéroglyphique, le faucon sacré (5). Quelque aventureux que paraisse le rapprochement (6), il ne mérite cependant pas peut-être d'être écarté sans réflexion. Dans la plupart des grandes mythologies, l'oiseau de proie a eu un

---

(1) Marmol, « Affrica », II, fol. 56, v., col. 2.

(2) Voy. par exemple Ruff, « Domination espagnole », p. 19, p. 55: on y trouvera les références aux sources.

(3) Mas Latrie, « Traités de commerce », p. 209.

(4) Cf Boissier, « Notes d'assyriologie », in « Revue Sémitique », 1899, p. 131-132.

(5) Stumme, « Beduinenlied. », p. 90, n. a.

(6) Il faut en effet prendre en considération, comme le fait justement remarquer Stumme, loc. cit., les arguments lexicographiques que Dozy, « Dict. », s. v., fournit contre cette hypothèse.

caractère divin (1) et dans la religion égyptienne, en particulier, il est en relation étroite avec un dieu bien antique, le dieu Horus (2). Dans les vieilles lois des peuples européens, celui qui tuait ou volait un faucon était puni de peines extrêmement sévères, souvent de mort. Une loi burgunde dit : « Si quelqu'un a tenté de s'emparer du faucon d'autrui, le faucon mangera six onces de chair sur son sein (*sex uncias carnis acceptor ipse super testones comedat*) ». Ces pénalités disproportionnées avec le délit qu'elles punissent s'expliquent aisément dans l'hypothèse d'un caractère sacré primitif. Dans toutes les littératures populaires, du reste, le faucon est resté le type de la noblesse et de la grandeur d'âme ; non seulement son nom même de « ṭeïr el ḥorr » (3) en fait foi, mais aussi les proverbes où il est mis en scène. « Ṭeïr el ḥorr ila ḥçel ma itkhebbet chi », c'est-à-dire, « le faucon lorsqu'il est pris, ne se débat pas (dédaigne de se débattre) ». « Ṭeïr el ḥorr ichker mbâtou », c'est-à-dire, « le faucon fait l'éloge de son gîte (il ne dit pas de mal d'une maison où il a été reçu) », et bien d'autres proverbes de ce genre.... On peut, nous semble-t-il, conclure de l'ensemble de ces faits, que l'estime dans laquelle on tient le faucon et la considération

---

(1) Cf de Gubernatis, « Mythol. anim.», II, 200 seq., avec toutes réserves sur les interprétations météorologiques favorites de l'école.

(2) Voy. Lefébure, « Yeux d'Horus », p. 106-107; Loret, « Horus-le-Faucon », p. 11.

(3) Au XIVe et XVe siècle on estimait fort en Europe une espèce de faucon que l'on importait de Barbarie et que l'on appelait Taharote, Tagarotte, Chaharotte, Harotte... Les deux premières formes de ce nom ne semblent-elles pas indiquer qu'il est une altération de l'arabe « ṭeïr el ḥorr » ? Voy. Magaud d'Aubusson, op. laud., p. 45 (avec une référence à La Curne de Sainte Palaye) et 154.

spéciale dont jouissent les fauconniers a sa primitive origine dans d'antiques croyances religieuses.



Les Doukkâla sont de bons musulmans, mais plutôt un peu tièdes. On rapporte que Sîdi 'Ali ben Belkâcem, le patron des fauconniers, dont nous venons de parler, envoya ses deux fils chez les Ḥâḥa, les Chiâḍma et les Doukkâla, pour y faire une enquête sur la manière dont ces populations vénéraient leurs saints. Quand ils revinrent, il leur demanda : « Comment sont les saints des Chiâḍma et des Ḥaḥa ; ils lui répondirent : « Bḥâl el moûs, ila dezti 'alîhoum » ibêṭṭloûk », c'est-à-dire : « Ils sont comme des lames de » couteau, si tu les frôles, ils t'estropient ». Et encore : « Bḥâl naḥla, ila dezti 'alîha, têḍḍêrbek », c'est-à-dire : « Ils sont comme l'abeille, si tu la froisses, elle te pique ». Ils voulaient dire par là que les saints de ces régions étaient craints et châtiaient impitoyablement ceux qui méconnaissaient leur sainteté. « Et les Doukkâla? », demanda alors Sîdi 'Ali. — Ses fils lui répondirent : « Dâïrîn ma'a » ṣoullaḥḥoum kilḥemîr, ma itfekkeroûhoum ḥatta ibřou » iberda'oûhoum », c'est-à-dire : « Ils les traitent comme leurs ânes, auxquels ils ne pensent que pour les bâter », voulant dire par là qu'ils ne pensent à leurs saints que quand ils ont une faveur à leur demander. Cette légende représente assez bien l'état d'esprit religieux des Doukkâla : ce sont des musulmans relâchés et qui glissent souvent à l'indifférence religieuse, cas fréquent chez les Berbères de l'Afrique du Nord. Les confréries paraissent peu répandues chez eux : il y a un certain nombre de Jilâla, des Âïçâoua et des Derkâoua. Ces derniers sont peu aimés; leur rigorisme n'en impose pas toujours aux populations et on dit

volontiers : « Ed Derḳâoua ou t tâba, ma jâbhoum kitâb », c'est-à-dire : « Les Derḳâoua et le tabac ne sont prescrits par aucun livre révélé ».

Administrativement les Doukkâla se divisent en quatre « rba' » ou « quarts ». Ces quatre circonscriptions qui servent à la répartition de l'impôt sont pourvues de nombreux caïds ; il y en a pas moins de dix (1). Autrefois, il y a trente ou quarante ans, il n'y en avait que deux : on sait qu'un des éléments principaux de la politique de Moûlaye Ḥaçan fut le fractionnement des grands commandements. Actuellement les caïds sont répartis comme il suit : le premier quart en comprend cinq : deux pour les Oulâd 'Amrân, deux pour la région appelée 'Aounât et un pour les Oulâd Fĕrej ; le deuxième comprend trois caïds pour les Oulâd Bou Zerâra ; le troisième quart ne comprend que les Oulâd 'Amer avec un seul caïd ; et le quatrième quart les Oulâd Bou 'Azîz avec un caïd également. A ces dix circonscriptions il faut ajouter celle de la ville de Mazagan et celle de la ville d'Azemmoûr ; la première ne comprend que la ville et ses environs immédiats, la seconde comprend Azemmoûr, les Ḥoûziya et les Oulâd Sâlem.

Les Doukkâla ont toujours été, depuis des siècles, complètement dominés. Ils comptent parmi les populations du Ḥoûz qui sont le plus complètement façonnés à la servitude et pour lesquelles Ibn Khaldoûn affiche souvent un si complet mépris (2). Très adonnés à la culture, ils sont devenus presque sédentaires. Ils sont actifs, vigilants et même prévoyants ; leur esprit est très apte au commerce et ils savent à merveille débattre leurs intérêts. D'un abord facile, bien qu'un peu

(1) Ces renseignements datent de juillet 1901.

(2) Ibn Khaldoun, « Prolég. », I, p. 295.

méfiants, ils entrent aisément en contact avec l'Européen. Ainsi qu'il arrive ailleurs dans l'Afrique Mineure, ceux qui ont fréquenté les civilisés perdent quelques-unes des qualités les plus en honneur chez les primitifs, comme par exemple l'hospitalité (1). Ce n'est pas chez eux que les voyageurs faméliques, comme on en a trop vu au Maroc (je parle des Européens), pourraient vivre entièrement sur le pays, des plantureuses mounas offertes par les indigènes, et exploiter ainsi leur hospitalité. Mais avec de l'argent, au contraire, toutes les portes vous sont ouvertes ; la facilité des femmes chez les Doukkâla est connue dans tout le Maroc. Il n'y a pas de doute que ce pays fut jadis très riche ; malheureusement sous les derniers règnes il avait été horriblement foulé par les caïds et se trouvait très appauvri il y a quelques années. Sauf les protégés européens, personne n'y avait de sécurité ; malgré cela, il n'y avait jamais de révoltes et le pays est tellement riche que, malgré les exactions du makhzen, ils arrivaient quand même à vivre. Depuis tantôt quatre ans que le makhzen, dénué de toute autorité, ne peut même plus lever d'impôts, leur situation s'est beaucoup améliorée, et ils se sont mis à construire de tous côtés des maisons en maçonnerie.



Fig. 65.— Une femme doukkâliya nous indique le chemin
(*Cliché de l'auteur*)

(1) Cpr le portrait du marocain des plaines de l'Ouest donné par Weissgerber, « Trois mois au Maroc », p. 233.



Fig. 66. — Groupe d'enfants chez les Reḥâmna
(*Cliché de l'auteur*)

CHAPITRE III

A TRAVERS LES REḤÂMNA

Sommaire. — *1. De Guerrando aux Jbîlêt : les ruines prétendues portugaises; les « nouâla »; Souméïra; le plateau des Mnâbha. — 2. Le territoire des Reḥâmna : itinéraire d'El Ḳala'a à Guerrando. — 3. Les Reḥâmna : vêtement, parure, alimentation; le jeu de la koûra; autres jeux marocains; mariages; accouchement, naissance, enfance, fête du nom, coupe des cheveux, circoncision; la mort, chants funèbres; fêtes religieuses; fêtes solaires : Innâïr et la 'anṣra, rites de la pluie; la révolte des Reḥâmna, le caïd 'Abdelḥamîd, état social des tribus.—4. Les Jbîlêt : arrivée à Merrâkech.*

1. De Guerrando aux Jbîlêt.

(29 mars 1901). Nous nous sommes arrêtés en pleine route de Merrâkech, à Guerrando, qui marque la sortie du défilé du

Jbel Fetnâça [1]. Cet endroit, où est une « nzâla » très fréquentée, est surtout connu par les ruines qui se trouvent sur la hauteur voisine. Ces ruines sont celles d'une vieille forteresse indigène : elles couvrent une superficie qu'on peut évaluer très approximativement à une vingtaine d'ares. Il n'y a plus guère qu'un pan de muraille qui soit debout ; le



Fig. 67. — Ruines de Guerrando
(*Cliché de l'auteur*)

reste n'est que pierres mal taillées et éparpillées de tous côtés. Les carrières, peu importantes, d'où ces pierres ont été extraites, se voient encore tout près de là. Le pan de mur conservé est, comme le montre notre photographie [2], de construction purement indigène : c'est du « ṭabia », ou terre battue et l'on voit encore les trous laissés par les étais qui ont servi à retenir la terre pendant la construction. Ces

(1) Voy. supra, p. 161.

(2) Voir une autre photographie dans Montet, « Voyage au Maroc », in « Tour du Monde », 1903, p. 404.

étais paraissent même avoir été jadis laissés en place et avoir pourri, car il en reste quelques-uns. Bien qu'ayant consciencieusement visité ces ruines peu intéressantes, nous n'y avons trouvé aucune trace de la tour signalée par plusieurs voyageurs (1).

Il n'est pas étonnant que les sultans du Maroc aient songé à fortifier ce point, car au dire des militaires compétents, il n'est pas sans importance stratégique. De l'emplacement des ruines, on découvre le défilé et, vers Merrâkech, la plaine des Reḥâmna : à nos pieds l'Oued Guerrando serpente dans cette plaine. Sur les bords de l'Oued on voit les restes d'une enceinte carrée et un puits maçonné avec soin, que l'on attribue aux Portugais. L'enceinte est évidemment la ruine d'une construction récente, et quant au puits, c'est un de ces ouvrages comme on en rencontre dans tout le Ḥoûz, témoignant simplement qu'à une certaine époque la civilisation de ces pays était plus brillante qu'elle ne l'est aujourd'hui (2).

Le nom de Guerrando a beaucoup intrigué les voyageurs et l'on est à peu près unanime, je ne sais trop pourquoi, à le faire venir du portugais (3). Il n'a pourtant, en cette langue, aucun sens applicable : et d'ailleurs, un document portugais de la fin du XVIe siècle mentionne le « château abandonné de *Girando* », sans laisser supposer un instant qu'il y ait là un établissement ou simplement un nom portugais (4). Ce

---

(1) Par exemple Washington et Davidson. Il est encore plus étonnant que Guido Milanesi, « Nel santo Moghreb », p. 134, qui s'est approché des ruines, les appelle « une vieille tour croulante ».

(2) Voy. supra, p. 202, p. 220.

(3) Montet, « Un Voy. au Maroc », in « Bull. Soc. Géog. Alg », 1901, p. 278 et in « Tour du Monde », loc. cit.

(4) Anonyme portugais, dans le chap. « Caminho de Rate à Serra Verte ».

nom se retouve d'ailleurs au moins dans une autre localité du Maroc, dans le bassin de l'Oued Zîz (1) ; c'est évidemment encore une localité de même nom, si ce n'est pas la même, que ce Kerrânṭa où, en 533 H. = 1138-1139 J. C., 'Abd el Moûmen campa. C'était, en effet, si l'on en croit Ibn el 'Atîr (2), une montagne boisée, vis-à-vis de laquelle se trouvait une plaine dépourvue de végétation. La plaine dépourvue de végétation, ce pouvait bien être celle des Reḥâmna et le Jbel Fetnâça peut très bien avoir été jadis été boisé, comme nous avons montré que cela est probable pour le Jbel Lakhḍar (3).

Si le nom n'est pas portugais, nous avons vu que la construction ne l'est pas non plus. On la considère, cependant, généralement, comme un établissement des Portugais du XVIe siècle (4) : mais le passage de l'anonyme

---

(1) Rohlfs, « Reise durch Marokko », p. 42 (Kerando) ; Schaudt, « Voyage au Maroc », trad. Lacroix, p. 49 (Courrendo) ; de Foucauld, « Reconnaissance », p. 349 et passim (Kerrando).

(2) Ibn al 'Atîr, trad. Fagnan, p. 538.

(3) Voy. suprà, p. 230. La différence phonétique entre « Kerranṭa » et « Guerrando » n'est pas très grande. On a des exemples de la transformation du k en g dur dans les dialectes du Magrib. Quant à l'adoucissement du ṭ en d, on l'observe également. C'est ainsi qu'au Maroc en général on dit le « Goundafi », tandis que les Berbères de l'Atlas prononcent en réalité « Tagounṭâft ». Quant à la différence de la voyelle finale, je l'attribuerais volontiers à une erreur de copiste, le son *ou* ayant pu être rendu dans une rédaction négligée au moyen de la lettre *ha*, par analogie avec la prononciation du suffixe de la troisième personne qui, en arabe vulgaire, est *ou* et non *houa;* ce copiste aura cru devoir rajouter à ce *ha* les deux points du *ta* final, signe du féminin.

(4) Voy., p. ex., entre autres, Marcet, « Le Maroc », p. 6 ; plus récemment Guido Milanesi, loc. cit. Cpr Weissgerber, « Trois mois au Maroc », p. 156. Toutefois, Montet, loc. cit., bien qu'attribuant au nom de Guerrando une origine portugaise a cependant bien reconnu que les ruines étaient indigènes.

de la Bibliothèque Nationale que nous avons cité, montre qu'il n'en est rien. Les voyageurs qui ont adopté cette manière de voir ont été influencés par les indigènes qui, dans le Ḥoûz, attribuent invariablement aux Portugais toutes les anciennes constructions. Naturellement, il s'est constitué sur les ruines de Guerrando, comme sur toutes les ruines possibles, des légendes mystérieuses (1) et l'on n'a pas manqué, en particulier, de dire qu'il y avait des souterrains traversant la montagne. Cela n'est pas pour surprendre un folkloriste, mais ce qui est plus étonnant, c'est qu'il s'est trouvé des voyageurs pour raconter que leur compagnon avait traversé la colline sous terre et même failli s'y perdre ! (2).

Il est neuf heures du matin quand nous quittons Guerrando et les défilés du Jbel Fetnâça. Nous entrons maintenant sur le territoire des Reḥâmna, qui s'étend jusqu'à Merrâkech. Aussitôt le décor change et le contraste est grand de ce nouveau pays avec la terre féconde des Doukkâla. Plus de plaines grasses et fertiles, où les cultures succèdent aux cultures sans interruption et où les douars sont toujours en vue d'autres douars ; plus de maisons en pierres ; plus d'animation dans les champs. Le plateau sablonneux, à peine coupé de faibles crêtes rocheuses, se déroule interminable. Les douars sont très espacés, il n'y a plus que des nouâla et parmi elles quelques tentes.

Nous passons près d'un de ces douars : il est aujourd'hui presque vide, car tous les hommes sont au marché et il n'y reste plus que des femmes. Nous nous arrêtons un instant pour demander à boire et aussitôt un groupe de curieuses

(1) Guido Milanesi, loc. cit.

(2) Mme A. de B., « Une mission à la cour chérifienne », p. 105.

nous environnent. Les maris sont absents et, se sentant plus hardies, elles donnent libre cours à leur curiosité. Un certain nombre d'entre elles sont vêtues d'étoffe bleu foncé



Fig. 68. — Femmes et enfants aux Aït Moûça ou Aḥmed (Reḥâmna)
(*Cliché de l'auteur*)

ou « khent » et voilées, toutes sont extrêmement brunes, presque noires même, leurs mains sont petites, les traits du visage sont fins, les yeux vifs et un peu en amande, le nez droit, la bouche petite et les lèvres assez épaisses, mais non négroïdes : la physionomie est éveillée.

On nous apporte du lait de chamelle, rafraîchissement tout à fait aristocratique chez les musulmans arabisés. Le sultan et les grands personnages ont des chamelles généralement blanches qu'ils élèvent pour en boire le lait; on ajoute que ce lait a des propriétés hygiéniques remarquables.

Le village près duquel nous nous sommes arrêtés est le village de Aït Mouça ou Aḥmed. Il se compose uniquement de nouâla et de tentes; les Reḥâmna sont la terre classique

des nouâla [1] et c'est ici le lieu de donner quelques détails sur ces habitations si particulières. La nouâla marocaine,



Fig. 69. — Une nouâla, au village nègre de Mazagan
(*Cliché de l'auteur*)

qui n'est pas sans affinités avec les huttes soudaniennes [2]

(1) Dans toute l'Afrique du Nord, « nouâla » signifie *hutte, cabane de branchages*. Cependant d'après Trumelet, « Franç. d. l. dés. », p. 87, ce mot signifierait dans le Sahara une hutte en pierres sèches (?). Les Kabyles de la Grande Kabylie construisent, pour conserver leur fourrage, des magasins en branches assez semblables de forme à la nouâla marocaine. La nouâla marocaine, bien peu connue en Algérie, se retrouve identique en Tripolitaine. Voy. Mathuisieulx, « A. trav. la Tripolitaine », p. 128 et la gravure de la p. 129.

(2) Cf, p. ex., dans P. Brunache, « Centre de l'Afrique », fig. de la p. 211; cpr. p. 91.

est constituée par de grands roseaux que l'on plante en cercle et que l'on réunit par leurs extrémités flexibles en les courbant. Dans cette charpente on entrelace chez les Reḥâmna, des branches de tamarin, qu'ils appellent « ṭerfa » ; chez les 'Abda, où le « rtem » abonde, ce sont les branches minces et flexibles de cette génistée qui constituent la trame ourdie sur la charpente fondamentale ; en beaucoup



Fig. 70. — Une zerîba avec « nouâla » intérieures à Mazagan

(*Cliché de M. Hedrich*)

d'endroits, comme au « village nègre » de Mazagan, on se sert de paille ; le tout est généralement recouvert de chaume. On obtient ainsi une hutte cylindro-conique, d'aspect très

pittoresque et dans laquelle on ménage une porte assez basse.

Dans les douars, dans ceux des Reḥâmna en particulier, les nouâla sont loin d'être placées sans ordre. Elles sont disposées par fractions et dans les fractions chaque famille entoure ses nouâla d'une haute haie ou « zerîba », de



Fig. 71. — Zerîba et nouâla dans les Reḥâmna
(*Cliché de l'auteur*)

jujubier épineux. Il y a ainsi certains gros douars qui ressemblent à un très fort village : tel, par exemple, le douar des Ouḷâd Brahîm (fig. 76), dont nous parlerons plus loin et où il n'y a pas moins de 200 à 250 nouâla. Dans chaque zerîba il y a une tente qui est habitée par le chef de famille, tandis que les autres ménages habitent dans des nouâla. Chaque fois qu'un fils se marie et fonde un nouveau foyer, une nouvelle nouâla est bâtie dans la zerîba [1]. Au printemps, ils déménagent, emmènent la tente et s'en vont

(1) Cf Aubin, « Maroc d'aujourd'hui », p. 75.

avec leurs troupeaux à de grandes distances, récoltant le lait et la laine de leurs bêtes. Souvent une partie de la famille reste dans la zerîba, toujours lorsqu'ils possèdent à la fois des



Fig. 72. — Groupe de « nouâla » chez les Rehâmna avec des gourbis
(*Cliché de l'auteur*)

cultures et des troupeaux ; alors les uns restent à soigner les champs, pendant que les autres suivent leurs troupeaux. Les plus pauvres, ceux qui n'ont pas de troupeaux, restent en tout temps dans le douar. L'été, les bestiaux continuent à errer, sous la direction des bergers, dans les immenses pâturages ; ils s'en vont au loin chercher l'herbe rare et sèche ; mais leurs propriétaires ayant récolté la laine, ne les accompagnent plus et résident dans leur douar jusqu'au printemps suivant, époque à laquelle ils recommencent à suivre leurs bêtes.

Chez les Reḥâmna, kheïma (tente) et nouâla sont mélangées, mais les pauvres n'ont pas de tente. Un certain

nombre de douars pauvres, principalement vers Merrâkech, n'ont que des nouâla et sont entièrement sédentaires. Beaucoup ont plusieurs campements où ils ont construit des nouâla, surtout ceux qui possèdent de grands troupeaux. Un exemple parfait de village de sédentaires habitants dans des nouâla est le village nègre de Mazagan : il y a quelques



Fig. 73. — Le village nègre de Mazagan en 1901
(*Cliché de l'auteur*)

années, par exemple, à l'époque où fut pris le cliché de la fig. 73, il n'y avait là que des huttes cylindro-coniques et quelques autres en forme de gourbi (1), comme on en voit aussi çà et là dans les Reḥâmna, par exemple sur la fig. 72. C'est à peine si l'on pouvait trouver çà et là quelques vieilles

(1) Le gourbi est la demeure classique de l'indigène dans le Nord du Maroc et en général dans l'Afrique du Nord. C'est une cabane rectangulaire pourvue d'un toit en chaume. Sur le gourbi, cf Delphin, « Textes », p. 168.

tentes. Aujourd'hui tout cela est bien changé : le goût de la construction a gagné les indigènes du village nègre, les tentes ont disparu, les nouâla disparaissent à leur tour ; la planche et la pierre maçonnée se substituent aux roseaux. On voit des murs blanchis à la chaux supportant des toits en roseaux et des maisons entièrement en pierres s'élèvent. Plusieurs causes ont contribué à accélérer ce mouvement : d'abord ils ne payent plus le droit qu'ils payaient jadis au makhzen pour pouvoir construire ; ensuite deux ou trois grands incendies ont dévasté le village ; enfin la prospérité qui a marqué ces dernières années, leur a fourni les moyens de se donner le luxe d'une maison.

Nous quittons vers onze heures le village des Aït Moûça ou Aḥmed et nous poursuivons notre chemin sur le plateau. Les mendiants ont disparu ; cependant nous rencontrons une femme qui nous expose ses malheurs avec force invectives contre le makhzen. Nous apprenons que ses parents ont été emprisonnés lors de la grande révolte des Reḥâmna à l'avènement du sultan actuel ; les uns sont morts, les autres gémissent encore dans les cachots de Marrâkech et elle termine sa diatribe par cet étonnant compliment, où le mépris de l'infidèle se mêle à la haine du gouvernement marocain : « 'Aṭi l floûs, Aḷḷâh i'âounek, aḥna n nçâra, hoûma nâs mlâḥ, lemselmîm hoûma lkouffâr ! » c'est-à-dire : « Fais-moi l'aumône, nous ne sommes que des chrétiens, ce sont eux qui sont de braves gens, et ce sont les musulmans qui sont les mécréants ! »

Trois quarts d'heure d'une marche lente nous ont menés de Aït Aḥmed au « Soûḳ et tnîn », c'est-à-dire au marché du lundi. Bien que ce soit aujourd'hui vendredi, cependant il s'y tient tout de même un petit marché (« souîḳa »), en vue de l'Âïd el kelbîr, qui tombe après-demain. Cette

proximité de la fête est cause que nos muletiers vont se hâter, autant qu'ils le peuvent faire avec des bêtes médiocres et que nous serons demain soir dans l'après-midi à Merrâkech. Aussi ne prenons-nous pas même une demi-heure pour notre déjeûner, qui a lieu en plein soleil, à notre grand désagrément. Le pays est mamelonné, mais les cultures sont rares et pauvres; nous passons vers 1 h. 20 au « dcher » d' « El 'Aria » (1) et nous allongeons le pas pour atteindre Souméïra. La chaleur est étouffante ; pas un arbre ne s'offre à la vue : rien que les touffes revêches du jujubier, au pied desquelles poussent quelques graminées verdoyantes, des fumeterres, des soucis.... Le terrain change peu à peu, il s'aplanit, le sol est plus siliceux, des schistes affluent çà et là ; finalement nous nous trouvons sur un grand plateau, couvert à perte de vue de marguerites, de soucis, de chrysanthèmes, qui embaument l'atmosphère. Au milieu de cette vaste étendue fleurie est Souméïra, où nous arrivons à deux heures.



Souméïra est dans l'aridité monotone des Reḥâmna, un endroit privilégié : il y a des jardins ! L'eau est abondante et bonne; elle est emmagasinée dans une belle citerne. Les nouâla se pressent autour des ruines d'une ancienne construction musulmane, d'où émerge encore une tour. Les habitants que nous interrogeons là-dessus nous disent que ce sont les vestiges d'une forteresse qui fut élevée par El Ḥâjj Moḥammed el Mzoûdi (2). Il n'y a pas là à leur avis de

(1) Je ne garantis pas l'orthographe de ce nom qui est effacé dans mes notes.

(2) Je n'ai pas identifié ce personnage.

ruines chrétiennes, mais ils nous soutiennent que celles de Guerrando sont bien réellement portugaises. Guerrando, nous disent-ils, était un chrétien qui construisit la forteresse et celle-ci a gardé son nom ! D'ailleurs, ajoutent-ils, les Portugais sont venus aussi à Souméïra et se sont avancés jusqu'à Merrâkech, sans toutefois jamais pouvoir entrer dans cette ville (1). Ils nous disent enfin qu'à deux heures à l'Ouest de Soûḳ et-tnîn, il y a, à l'endroit nommé el Kâ̦hf (2), des ruines semblables à celles de Guerrando. Tous ces pays, nous disent-ils encore, ont été habités par les Portugais qui y ont élevé des constructions.

Le souvenir de la domination portugaise est donc resté extrêmement vivace dans la mémoire populaire ; mais il est par ailleurs impossible de tirer d'eux aucun détail précis. L'histoire ne nous permet pas non plus de croire que les Portugais ont élevé des constructions dans l'intérieur du pays : ils n'ont occupé réellement que la côte. Mais leur raids audacieux à l'intérieur, la cruauté avec laquelle ils semblent avoir traité les indigènes ont rendu leur nom impérissable et il arrive qu'aujourd'hui on leur rapporte indistinctement toutes les constructions anciennes. Les Portugais, « lborṭḳéz », jouent donc ici le rôle du « solṭân lekḥal », dont nous avons déjà parlé (3). Ailleurs, c'est aux chrétiens, « nṣâra », que l'on rapporte toutes les ruines mystérieuses, ou encore aux « Roûm » (romains ou grecs), et les ruines consistant en pans de murs encore debout sont appelées « El Aṣnâm », c'est-à-dire « les idoles », parce

(1) Cela est historiquement exact.

(2) En arabe vulgaire ce mot qui, dans la langue littérale, a le sens de caverne, signifie « escarpement, rocher, pic ». Cf Landberg, « Arabica », V, p. 309.

(3) Voy. supra, p. 211 seq.

qu'on les assimile à des idoles païennes (1). D'autres fois on fait intervenir des personnages mythiques, Iâloût, 'Antar, le Décius des Sept-Dormants (2).... Souvent, enfin, s'il s'agit de pierres de grand appareil, on les attribue aux « jhâla » (« djouhalâ »), peuple de géants (3). Il n'y a là que le désir de s'expliquer un mystère et ces légendes qui nous paraissent naïves, sont cependant la forme primitive sous laquelle s'est satisfait le désir de savoir, devenu de nos jours la curiosité scientifique (4). Elles ont du reste particulièrement fleuri dans les pays qui nous occupent, étant donné le grand nombre de ruines qu'on y rencontre. Les funestes annales du peuple arabe sont écrites sur tout le sol du Ḥoûz, en murailles croulantes et en traces de dévastation (5). Les rares édifices qu'ils ont par hasard élevés, grossièrement construits, n'ont pas résisté à l'injure du temps et eux-mêmes les ont vus s'effondrer avec indifférence (6).

Nous repartons de Souméïra vers 2 h. 20 et l'immense prairie devient encore plus magnifique. Une espèce du genre des orges et quelques autres graminées, d'un vert

(1) Cpr en Algérie, p. ex., « El Aṣnâm », nom d'Orléansville, à cause des ruines romaines qui s'y trouvent. Cf Malthuisieux, « Tripolitaine », p. 288; au XVIe siècle, Léon l'Africain in Ramusio, I, fol. 61, A (Ham Lisnan).

(2) Sur le rôle des chrétiens dans les légendes concernant les vieux monuments, cf de Foucauld; « Reconnaissance », p. 61, p. 93; Quedenfeldt, « Div. et rép. des Berb. mar. », trad. Simon, p. 99; Ségonzac, « Voy. au Maroc », p. 66, 132, 133, 142; Malthuisieux, op. laud., p. 69....

(3) Voir le dernier chapitre du présent ouvrage.

(4) Voir pour le développement de cette idée Tylor, « Civ. prim. », I, p. 456.

(5) Cf El Oufrani, « Nozhet el Ḥâdi », trad. Houdas, p. 361-362, justement à propos des Reḥâmna.

(6) Ibn Khaldoûn, « Prolégomènes », trad. de Slane, II, p. 274.

tendre, forment le tapis sur lequel une crucifère élève ses bouquets de fleurs jaune pâle : des pieds d'alouette multicolores, de grands résédas jaunes, des coquelicots, des soucis orange et cent autres fleurs, composent à cette nature une splendide décoration. Toute cette plaine est du reste un grand pays d'élevage et nous sommes dans la saison du vert : mais quand le dur soleil de juin a commencé à dessécher ce maigre sol, et que les rares touffes de jujubier sont la seule végétation qui subsiste, le paysage à contempler est d'une nudité terrible : alors le berger, une outre d'eau suspendue au cou, sa musette suspendue à son côté, pousse son troupeau devant lui et s'enfonce dans ces solitudes, où les bêtes paissent l'herbe rare et calcinée ; il reste ainsi des semaines absent, errant sous le soleil de feu, couchant là où il se trouve, entre terre et ciel, dans la solitude immense.

A notre gauche serpente maintenant un oued, un véritable oued, comme ceux de notre Algérie, c'est-à-dire une rivière sans eau. Nous n'en avons pas traversé moins de trois depuis Guerrando, trois lits larges et caillouteux qui s'en vont vers le Nord-Ouest, vers l'Océan où ils n'arriveront pas, car leurs tristes vallées, veuves d'ondes, images de la stérilité, s'arrêtent bien avant, vers les 'Abda ; pendant quelques jours, chaque hiver, un torrent y écume ; mais la plaine immense et assoiffée a vite fait de boire le flot insuffisant que lui versent quelques collines chauves sous un ciel avare. Les bords de l'oued que nous côtoyons maintenant, sont bordés de prairies à herbes élevées : des séneçons et surtout de charmantes composées bleues, à ligules longues et minces, des coronilles, des lotiers et d'odorantes giroflées violettes.

Vers 3 h. 45, nous quittons les prairies pour un site plus sévère : nous allons escalader le bord du plateau du

« Guentoûr » Courte montée, à la vérité, d'une cinquantaine de mètres au plus, qui se fait en suivant un petit ravin, au bout duquel nous trouvons la nzạla d' « Er Rouâgueb ». Ici nous avons de nouveau la vision de l'immense plaine, plus plate encore, s'il est possible que tout à l'heure : à l'horizon, elle est fermée par la chaîne des Jbîlêt, mais jusque-là elle s'étend sans un arbre, sans une broussaille. Rien à perte de vue que l'ondulation perpétuelle des fleurs de l'immense tapis printanier, où dominent les corolles jaunes et légères d'une crucifère et les épis denses et soyeux de la « sboûlat-el-fâr » *(Hordeum murinum, L.)*. La vue de l'espace, la senteur des fleurs, la caresse d'une brise qui annonce le soir, tout cela enivre le voyageur et il n'est pas possible de résister au plaisir de se lancer au galop, follement, toutes rênes lâchées, avec la vertigineuse sensation de l'espace indéfini et l'orgueilleux sentiment de l'effort dont rien ne limite la violence. Mais comme on n'a sous soi qu'un cheval loué à Casablanca et de nature modérément enthousiaste, on s'arrête bientôt près d'une petite nzạla, dont les habitants, grands connaisseurs en chevaux, comme les gens de ces pays, regardent d'un air peu flatteur, les flancs haletants de la pauvre bête.

C'est la nzạla de « Ṙdiyyer nta'a l Khecheb », où notre convoi arrivera dans quelque temps, deux heures après avoir passé à Er Rouâgueb. Il est tard et le jour va finir : à l'approche du crépuscule une éclaircie s'est faite vers le Sud et avant la tombée de la nuit, nous avons la vision grandiose de la chaîne neigeuse du Haut-Atlas qui, au loin, étincelle par dessus les Jbîlêt et que les brumes nous avaient empêché jusqu'ici d'apercevoir. Le nom de la nzạla (« ṙdiyyer ». *petite mare*), nous montre que nous entrons dans la région des « ṙdîr » c'est-à-dire des bas-fonds, où l'eau séjourne et

forme de petits étangs d'une grande utilité pour l'abreuvage des bestiaux, pour le lavage des étoffes et de la laine. Les indigènes d'ici font partie d'un groupe enclavé dans les Reḥâmna et qui est une fraction des Mnâbha [1], population prétendue d'origine arabe et dont le gros se trouve dans le Soûs. « Aḥna khoût lefḳîh », nous disent-ils, « nous sommes les frères du « fḳîh » et le « fḳîh », sans autre addition, en ce moment, cela désigne le favori du sultan, le tout-puissant ministre de la guerre, El Mnebbhi, qui a, paraît-il, gorgé ses contribuables de faveurs depuis qu'il est au pouvoir.

(30 mars). Ce matin le départ s'effectue à 6 h. 45. Nous continuons à marcher en terrain plat. La chaîne des Jbîlêt découpe pittoresquement à l'horizon sa silhouette sur le ciel bleu, cependant que derrière elle le Haut-Atlas dresse au dernier plan ses cimes splendidement argentées. Le sol, couvert d'un tapis d'iris violets à feuilles filiformes, est siliceux et facile à la marche. Au bout d'une demi-heure seulement nous sommes à « Sahrîj », que nos hommes prononcent « Chhîrîj », dcher d'une quarantaine de nouâla environ, remarquable par une belle citerne voûtée (« sahrîj », en arabe, veut dire citerne), à laquelle il ne manque du reste que de l'eau. Cet ouvrage qui pourrait abreuver, au besoin, une colonne de cinq cents animaux [2], est naturellement mal entretenu et probablement fissuré, en sorte que l'eau n'y reste plus.

---

(1) Sur place, ils prononcent « Mnâḅha », avec le ḅ spirant et souvent l'h n'est pas même sensible. Sur les Mnâbha, de Foucauld, « Reconnaissance », p. 189 ; Quedenfeldt, « Div. et Rép. des Berb. au Maroc », trad. Simon, p. 161.

(2) « Rapport mission militaire », p. 65, où l'on trouve un croquis de cette citerne.

Nous reprenons notre route dans la plaine, que l'on appelle par ici la « Baḥîra », bien que ce nom soit plutôt



Fig. 74 — Sahrîj, jujubiers, abattoir
(*Cliché de M. Veyre*)

réservé aux parties qui sont à l'Est de celles que nous traversons et qui forment au pied des Jbîlêt une véritable dépression, où l'eau s'accumule pendant l'hiver. Aujourd'hui est la plus printanière journée que nous ayons eue encore : il faut avoir voyagé dans ces plaines sans fin pour comprendre le délicieux sentiment de bien-être et d'indépendance que donne une chevauchée dans cette monotonie splendide. Là est le secret de cet amour que nourrissent en Algérie tant d'officiers et de fonctionnaires pour les solitudes désolées des Hauts-Plateaux ou du Sahara; là aussi, la raison pour laquelle la plupart des voyageurs au Maroc ont gardé de leurs pérégrinations un si charmant souvenir. Tous vous diront que la sensation de liberté que donne la

vue de l'espace vide et radieux est une des plus grandes jouissances qu'il soit donné à l'homme d'éprouver [1].

Cinquante petits sentiers forment notre route, se coupant et se recoupant en un inextricable réseau et séparés par des intervalles verdoyants que l'iris chamarre de ses pétales violets et où un petit *Erodium* aux corolles livides tachées de noir jette une note piquante. Le terrain est un gros sable égal et c'est plaisir que d'entendre l'alerte grincement du sabot des chevaux sur ce gravier. Quelle belle route pour une armée, ne pouvais-je m'empêcher de penser la première fois que je fis ce chemin : on n'avait pas encore trouvé à cette époque la formule de la collaboration avec le makhzen et nous n'étions pas encore obligés d'être convaincus du dogme de la pénétration pacifique, auquel nous avons fini depuis par croire, à force de l'avoir soutenu nous-mêmes.

De loin en loin on trouve dans la plaine un gros jujubier et naturellement c'est un marabout. En voici une douzaine qui sont arborescents : c'est un bois sacré. Il y a là une ḥaouîṭa, un kerkoûr, des chlâlig, tout l'appareil du culte des saints. Les jujubiers sont encore sans feuilles : une sorte de rtem grimpe dedans et y étale ses bouquets de feuilles jonciformes. Ces rares petits bois de jujubiers (fig. 74) sont la grande ressource du pays pour le voyageur qui cherche un peu d'ombre et, sauf les figuiers et les cactus de Souméïra, ils constituent la seule végétation de cette région. Les cultures d'orges cependant, deviennent plus nombreuses, ornées d'épouvantails et parcourues par des gamins qui, toute la journée, crient pour éloigner les bandes des oiseaux frugivores. Çà et là des ṙdîr, où des femmes lavent de la

(1) Augustin Bernard a indiqué cela in Rev. Gén. des Sc., 14e ann., 15 fév. 1903, p. 136-137.

laine, nous annoncent que le sol plus humide permet quelques cultures. Nous sommes à Souînia, au pied même



Fig. 75. — Le lavage de la laine dans une daya
(*Cliché de M. Veyre*)

des Jbîlêt, et le marabout de Sîdi Aḥmed el Foḍîl marque l'entrée du défilé par où nous allons franchir la petite chaîne.

2. Le territoire des Reḥâmna.

Nous avons exposé plus haut, d'après Brives et Th. Fischer, la constitution géologique des deux terrasses du plateau subatlantique. Nous donnerons ici, pour illustrer en quelque sorte cet exposé, l'itinéraire d'El Ḳla'a à Guerrando, que nous avons suivi en 1902 et qui traverse de part en part le pays des Reḥâmna.

(13 octobre 1902). Une marche de quatre heures à une bonne allure nous conduit dans la matinée au Soûḳ et tnîn, ou marché du lundi, qui est près du douar des Oulâd Brahîm, dans la fraction des Beni Ḥaçan, de la tribu des Brâbich. Ce douâr ou plutôt ce dcher, car il se compose presque exclusivement de nouâla, est souvent dit d'Aḥmed



Fig. 76. — Un village de Reḥâmna (Oulâd Brahîm, Brâbich)
(Cliché de l'auteur)

ben Jîlâli, du nom d'un ancien caïd révoqué, qui en est originaire et qui est un des principaux personnages de cette agglomération ; après avoir été emprisonné pendant deux années, il est revenu dans son pays natal et y jouit d'une influence assez grande.

Le chemin que nous avons parcouru ce matin doit être verdoyant en été ; autour d'El Ḳla'a, on trouve encore quelques cultures, mais plus loin la croûte calcaire vient souvent stériliser le sol. Brives a indiqué qu'une agriculture plus active et plus avisée que celle des indigènes saurait

néanmoins tirer parti de ces terres : les habitants savent déjà très bien en faisant converger les irrigations sur la partie du terrain qu'ils veulent cultiver, arriver à détremper le dessus du sol et à le rendre labourable [1]. Tout ce grand espace entre les Serâṙna et les Reḥâmna que nous avons traversé ce matin est cependant presque vide. Il en est toujours ainsi au Maroc aux limites des tribus et des grands groupements sociaux : il y a là une sorte de zône où la sécurité est en général très précaire et qu'il est souvent particulièrement dangereux de traverser [2].

Nous avons installé notre campement entre le marché et le dcher, près du chemin qui de celui-ci conduit à un puits ; cette organisation, machiavéliquement combinée par l'excellent Si 'Allâl, nous permet d'entamer la conversation avec nombre de dames des Oulâd Brahîm, qui vont puiser de l'eau et qui, enhardies par l'absence des hommes, partis presque tous au marché, n'hésitent pas à satisfaire leur curiosité naturelle, en s'arrêtant quelque temps devant notre tente. Cependant, sous celle-ci, l'appareil photographique



Fig. 77. — Femmes des Reḥâmna allant chercher de l'eau
(*Cliché de l'auteur*)

(1) Brives, « Consid. géog. sur le Maroc Occid. », in « Bull. Soc. Géog. », 2e trim. 1902, p. 171.

(2) Mouliéras, « Maroc inconnu », I, p. 48



Fig. 78. — Enfants et jeunes gens chez les Reḥâmna
(*Cliche de l'auteur*)



Fig. 79. — Un ṭâleb raḥmâni
(*Cliché de l'auteur*)

astucieusement dissimulé par quelques oripeaux, fait silencieusement son office : jeunes et vieilles sont prises en instantané, sans préjudice de la marmaille raḥmanienne qui s'attroupe autour de nous. Nous avons aussi la visite du « fkîh », le savant et le fanatique de l'endroit, personnage peu sympathique, méprisant et gourmé dans sa science, à qui nous donnons vite la pièce blanche qu'il désire, pour qu'il nous délivre de sa pédante compagnie. Le fils du caïd, révoqué, qui vient nous voir, est plus distingué et plus intéressant : on nous l'envoie pour nous demander si nous n'avons point des nouvelles de ce qui se passe à Merrâkech. Tous les Reḥâmna sont, en effet, en grand émoi, par suite de la mort de leur puissant caïd, 'Abdelḥamîd, qui était en même temps pacha de Merrâkech et ils attendent les évènements. Ces Reḥâmna nous font l'effet de gens réservés, mais en somme accueillants.



Fig. 80. — Le fils du caïd Jîlâli, des Oulâd Braḥîm (Brâbich, Reḥâmna)
(*Cliché de l'auteur*)

(13 octobre). Nous partons à 5 h. 45 et, de suite nous marchons en pleine Baḥîra. Ce mot de Baḥîra se donne aux

plaines parfaitement unies et souvent inondées l'hiver (1). La Baḥîra du Hoûz est une dépression de près de 20 kilomètres de long sur 2 à 3 de large, qui occupe le long du pied des Jbîlêt une dépression résultant, dit Brives, d'un léger synclinal helvétien (2). La partie où les eaux séjournent le plus longtemps est spécialement appelée « el mesjoûl » (3). C'est ce « mesjoûl » que nous traversons ce matin, mais comme nous sommes à la fin de l'été, il est complètement à sec. C'est un terrain salé, couvert d'efflorescences blanchâtres, absolument infécond et où il ne pousse que des soudes. L'hiver, l'eau y séjourne : Brives, au mois de décembre, y a trouvé environ 30 centimètres d'eau et la traversée, en est, paraît-il des plus pénibles. Comme on doit s'y attendre, les bords de ce « mesjoûl » nourrissent de nombreux troupeaux de moutons qui sont de véritables prés-salés. Nous sommes d'ailleurs dans le pays du mouton, car la plus grande partie des Reḥâmna, spécialement du côté des Beni Meskîn et de l'Oum er Rbîâ, est occupée par de vastes « khela », où errent d'immenses troupeaux d'ovins.

A peine sortis de la Baḥîra, nous entrons dans la « ṙâba », c'est-à-dire la forêt. Cette forêt se compose de jujubiers arborescents, de 2 à 3 mètres de hauteur et est fort agréable aux yeux : il est facile de se rendre compte que dans l'hiver et au printemps, lorsqu'il y a encore de la verdure et des fleurs, ce doit être un charmant paysage. La zône de la ṙâba est,

---

(1) Cf Renou, « Description du Maroc », p. 33.

(2) Brives, op. laud., p. 7.

(3) C'est-à-dire l'endroit où l'eau est arrêtée, consignée (?). Dans la plaine de la Mléta, aux environs d'Oran, on appelle « 'orrîḍ », l'endroit où s'accumulent les eaux. Pour une série de noms arabes relatifs aux dépressions inondées, voy. Bel, « Lac algériens », p. 9-10.

toujours d'après Brives, la zône de contact des deux formations tertiaire et ancienne que nous avons signalées. Cette forêt du reste n'est pas très large, car au bout de trois quarts d'heure, vers 7 h. 30, nous arrivons à la « nzâlet el ṙâba » et aussitôt après, il n'y a plus que de petits jujubiers rabougris et isolés, qui même bientôt font complètement défaut. Nous foulons aux pieds les terrains anciens de la chaîne hercynienne ; le sol est devenu siliceux, c'est le même gravier fin que nous avons déjà signalé sur la route de Mazagan à Merrâkech, dans la plaine de Souméïra, composé surtout des débris de quartz, provenant de la désagrégation des roches éruptives, extrêmement nombreuses. Jusqu'à Guerrando le terrain va garder le même caractère.

Naturellement une pareille région est tout à fait infertile, c'est à peine si à de longs, très longs intervalles, on trouve à portée d'une source quelques maigres cultures. Cet immense plateau si décharné, si désolé en ce moment, doit cependant être verdoyant dans la saison humide. A 8 h. 15, nous sommes à la nzâla de Ben Moḥammed, et une heure après nous passons une crête sur laquelle se découpe une ligne de rochers appelés « Ḥajer bậrek », c'est-à-dire *les pierres couchées* et qui ont une silhouette bizarre et bien capable d'échauffer l'imagination indigène. Nous avons laissé à droite le Guentoûr, dont nous avons parlé plus haut (1), et à 10 heures, après avoir passé près d'un village de marabouts, descendants de Sidi 'Abderraḥmân, nous arrivons à Ben Guerîr, endroit célèbre par les cinq ḳoubba qui s'élèvent près du village et qui sont celles de Sîdi 'Abder-

(1) En Algérie, ce mot signifie une butte de terre avec de la broussaille coupée ; on l'entend avec un ṭa et avec un ta. Synonyme : « nabka » (Sud oranais).

raḥmân, Sîdi ben 'Azzoûz, Sidi Aḥmed ben Nâçer, Sîdi Aḥmed el Merrâkchi et Sîdi Aḥmed ben Soûdaḳ (1). Ces



Fig. 81. — Les cinq koubbas de Ben Guerîr, dans les Reḥâmna (*Cliché de l'auteur*)

ḳoubba sont riches, bien crénelées, ornées de jolies peintures rouges et forment un groupe étrange dans ce pays aride et sauvage. Près de là se trouvent plusieurs puits où l'on vient de très loin pour faire boire les troupeaux ; à tous les points de vue, militaire, commercial, social, Ben Guerîr est un centre de ralliement important.

A 1 h. 45 nous repartons de Ben Guerîr ; toujours le même paysage, encore plus sévère, si c'est possible : un sol rocailleux et sonore, ou siliceux et grinçant, pas de cultures, des crêtes rocheuses monotones, auxquelles succèdent d'autres crêtes. Nous nous rapprochons de celles du Jbel Ouzren, que nous voyons depuis hier et nous les fran-

(1) Avec un sîn. Est-ce néanmoins la racine ṣadaḳa ? Je ne sais pas.

chissons, après avoir passé auprès de l'agglomération de Ṭouâleb qui est au pied. L'autre versant ne diffère pas de celui que nous venons de gravir ; il est aussi âpre et aussi dur. Les bêtes usent vite leurs fers sur un pareil terrain et il est dangereux de les y laisser marcher le sabot nu. Aussi à 3 h. 15 sommes-nous obligés de faire au village de Ben Jîlâli une halte de trois quarts d'heure, pour nous mettre en quête d'un maréchal ferrant, car deux de nos bêtes ont perdu leurs fers. Une demi-heure après nous serons aux deux ḳoubba jumelles de Sîdi Mḥammed et de Sîdi Mḥammed ej Jerrâri. Il y a là un petit bas-fond, une source qui se perd rapidement dans un ravin, quelques maigres cultures au village dit d'El Brikiyyîn et le marché du samedi (Soûḳ es Sebt) On aura pu remarquer que, dans le Ḥoûz, les marchés du samedi sont assez fréquents. Ils sont cependant moins commodes aux indigènes sous beaucoup de rapports que les autres, car les juifs qui détiennent presque le monopole d'un certain nombre de commerces, n'y paraissent pas. Aussi les marchands musulmans n'ayant, de ce chef, aucune concurrence à craindre, les fréquentent-ils volontiers.

(15 octobre). A 6 h. 40, nous quittons le Soûḳ es sebt et nous reprenons l'interminable chevauchée dans les schistes, les porphyres, les granites anciens. Le terrain est devenu très montueux, mais l'eau est plus abondante que les jours précédents. Aussi y a-t-il çà et là quelques petites cultures d'orge. Des bas-fonds s'offrent à notre vue, avec une source, des joncs, des roseaux, choses rares dans les Reḥâmna. Vers 7 h. 30 nous sommes près d'un de ces petits paradis qui s'appelle 'Aïn Brîdiya (1), le même nom que la source qui

---

(1) De « berdi », roseau (?)

alimente la plus grande partie de la ville d'Oran et que nous appelons Brédéa.

Là commencent les croupes peu élevées du Jbel Chouîkhân, dans lesquelles nous ondulons assez péniblement. Les villages vont en se multipliant et annoncent l'approche des Doukkâla ; vers 8 h. 15, nous sommes à celui des Oulâd Nâji, puis nous franchissons une crête ; une demi-heure après nous passons près de deux villages, dont l'un est celui de Moḥammed ech Châoui : une herbe verte a poussé partout comme par enchantement à la suite des pluies qui sont tombées il y a huit jours. Un élégant narcisse blanc, à odeur caractéristique (« rênjes »), fleurit le chemin de ses élégantes corolles étoilées ; et çà et là une romulée d'un rose violet, fleur de l'automne, s'épanouit à même le sol siliceux.

Les cultures deviennent de plus en plus nombreuses ; de petites sources sourdent çà et là. Nous sommes dans la région des Reḥâmna qui certainement est le mieux pourvue d'eau. Mais malgré cela la nature siliceuse du sol est cause que le pâturage des moutons reste la seule ressource appréciable de la région. Après être restés deux heures dans les plis assez nombreux mais monotones du Jbel Chouîkhân, nous arrivons au pied d'une grande crête rocheuse, dont nous n'avons pas conservé le nom. Là sont, près d'un dcher, sept ḥaouiṭa avec sept petits cimetières attenant à chacune d'elles. On appelle ce groupe les « seb'a rouâḍi » (1), c'est-à-dire les sept cimetières. Il y a là très certainement une sainte agglomération analogue aux « sba'atou rijâl », de Merrâkech, dont nous parlerons plus

---

(1) Le pluriel de « roûḍa », cimetière (raouḍa) est en arabe marocain « rouâḍi ». Tandis que le pluriel régulier « riyâḍ », s'emploie comme singulier (avec pluriel « riyâḍât »), pour désigner un jardin.

loin. Si nous avions le temps de nous y arrêter, nul doute qu'on ne nous y racontât quelque légende, mais nous sommes assez pressés. Nous franchissons donc la crête. Un autre village, une autre crête, le pays devient cultivé, une grande casba s'élève au loin à notre droite, la route est plus animée, les visages ne sont plus les mêmes, nous changeons de pays, nous sommes dans les Doukkâla et vers 11 heures nous apercevons enfin le « koudia » de Guerrando, avec les fameuses ruines prétendues portugaises qui le surmontent.

L'itinéraire que nous venons de résumer traverse la plus grande partie des Reḥâmna actuels, mais leur territoire qui se prolonge plus au Sud englobe les Jbîlêt et s'étend jusque vers Merrâkech.

3. Les Reḥâmna.

Le nom des Reḥâmna est un de ces ethniques, si nombreux dans toute l'Afrique du Nord, qui correspondent à un nom propre arabe mis au pluriel. C'est ainsi que nous avons en Algérie les Douâouda, de Dâoûd, les Menâçer, de Mançoûr, les Ṙenânma, de Ṙennâm, etc... et au Maroc les Reḥâmna de 'Abd er Raḥmân, les Menâṣra de Mançoûr, les Rouâched, de Râched.... Ce mode d'appellation n'est pas du tout propre aux grandes agglomérations et des noms de simples dcher ou douâr comme Ṙouânem, Nouâçer, Fouâres, viennent évidemment de Ṙânem, Nâçer et Fâres. Les indigènes expliquent généralement ces noms en disant que les Reḥâmna descendent d'un nommé 'Abderrahmân, etc.... Mais cette explication n'est pas d'accord avec l'idée que nous nous sommes faite des agglomérations sociales de ces pays [1], et nous ne saurions considérer toutes les tribus

---

(1) Voy. suprà, p. 52.

des Reḥâmna comme descendant d'un ancêtre unique. Il y a lieu de remarquer que chez les primitifs les idées de parenté et de souveraineté s'associent fort aisément et nous devons admettre que le groupe primitif des Reḥâmna qui s'est accru dans la suite, tant par sa propre multiplication, que par l'entrée d'éléments nouveaux, eut à un moment un chef nommé 'Abderraḥmân et que le nom en resta depuis. C'est une habitude qui est très répandue chez les sauvages et les barbares d'appeler une tribu ou un clan du nom de son chef, et dans l'Afrique du Nord même, il est usuel qu'un douâr ou un dcher soit désigné par le nom de son chef ou de son marabout : nous en avons vu plusieurs exemples dans les pages précédentes (1).

Les Reḥâmna n'ont pas toujours occupé le territoire sur lequel ils se trouvent actuellement. Au XVIe siècle, ils n'y étaient pas encore établis et le pays qu'ils occupent aujourd'hui faisait partie du vaste domaine des Heskoûra, peuplade berbère, d'origine maṣmoudienne, dont le territoire s'étendait jusque sur les contreforts du Haut-Atlas (2), où elle existe du reste encore aujourd'hui (3). Les Reḥâmna, à cette époque, étaient une simple fraction des Doui Ḥaçan qui nomadisaient dans le Soûs et jusque dans le Drâ et le Sahara (4). Ce n'est que plus tard qu'ils s'installèrent, proba-

---

(1) Sur les noms des tribus voy. Tylor, « Civ. prim. », I, 460 seq. et les références données.

(2) Telle est la façon dont Léon, in Ramusio, I, fol. 24 et Marmol, « Affrica », II, fol. 64 r., nous présentent les choses. El Bekri, trad. de Slane, p. 338, et El Idrîci, trad. Dozy et de Goeje, p. 80, semblent placer les Heskoûra plus au Sud et vers leur emplacement actuel.

(3) De Foucauld, « Reconnaissance », p. 276 et passim.

(4) Ibn Khaldoun, « Hist. des Berb. », trad. de Slane, I, p. 96, 115; II, p. 160 ; III, p. 144 ; Léon l'Africain, in Ramusio, I, fol. 5, B, C.

blement par ordre d'un sultan, dans les régions où ils se trouvent maintenant [1]. Or les Doui Ḥaçan étaient de race arabe ; il semble donc bien qu'on doive considérer les Reḥâmna comme des arabes. De fait, ils ont assez bien le type qu'à tort ou à raison on considère comme le type arabe dans l'Afrique du Nord ; leur caractère assez chevaleresque, discret et hospitalier, s'accommode assez bien avec ce que l'on est convenu de nommer le caractère arabe ; leur langue est exclusivement l'arabe et ce sont avant tout des pasteurs. Mais il est vraisemblable qu'ils ont subi de nombreuses influences berbères ; leur langage en particulier en porte quelques marques. Enfin on ne peut soutenir qu'ils se sont substitués purement et simplement aux berbères qui occupaient leur pays ; il faut bien plutôt croire qu'ils se sont mélangés avec eux et les ont plus ou moins absorbés.

En tout cas un grand nombre d'entre eux trahissent encore leur origine ; leur teint est souvent presque noir, comme celui des populations du Sahara marocain, et les femmes d'un grand nombre de fractions, principalement des fractions maraboutiques, s'habillent encore entièrement de cette cotonnade bleue des Indes que l'on appelle « khent ». Si l'on considère qu'en tout pays, le vêtement des femmes aussi bien que celui des religieux, représente le plus souvent la survivance d'un vêtement primitivement commun aux deux sexes, on ne sera pas étonné de ce fait, étant donné que les Reḥâmna sont originaires du Soûs et des régions sahariennes et que dans le Sud Marocain le khent est l'étoffe la plus habituelle des vêtements [2]. Nous verrons que d'autres indices viennent à l'appui de

(1) Sur les déplacements imposés par les sultans aux Reḥâmna, voy. un passage de Marmol, « Affrica », II, fol. 23, r.

(2) Cf de Foucauld, « Reconnaissance », p. 122, 123, 194.

celui-là [1]. Il y a d'ailleurs dans les Reḥâmna des individus à peu près blancs, qui représentent évidemment une autre race, et cela peut nous confirmer dans l'opinion que nous avons émise sur la probabilité d'une forte infusion de sang berbère chez les Reḥâmna [2].

Les hommes ne s'habillent jamais de khent : ils mettent le « tchâmîr », qui est une sorte de chemise longue, la « jalabiya » ou « jellâba », le ḥâïk et le « heddoûn », qui



Fig. 82. — Raḥmâniya vêtue de khent
(*Cliché de l'auteur*)

n'est autre que le selhâm ou burnoûs. En été, lorsqu'ils

(1) Cf infra, p. 371.

(2) Depuis que ces lignes ont été écrites, un texte publié par Salmon, « Opuscule du Chaïkh Zemmoûri » in « Arch. Marocaines », vol. II, fasc. 3, p. 281, est venu confirmer nos inductions.

travaillent, ils portent soit le tchâmîr seul, soit la jalabiya avec le tchâmîr. Ils mettent le plus souvent un turban ou « 'amâma », mais le dessus de la tête reste toujours nu. Comme chaussure ils portent la belr̃a.

Les femmes des Reḥâmna qui s'habillent de khent, sont particulièrement celles de certaines fractions maraboutiques, Reguîbi, Sîdi Nâji, Oulâd Moûlaye 'Omar, Sellâm (Oulâd Selâma) et 'Arîb (Oulâd Boû Bker). Elles mettent la « manṣoûriya » et l'izâr de khent. La « mansoûriya » est une sorte de chemise qui s'ouvre devant jusqu'à la ceinture et qui est pourvue de manches ; elle est, chez les Reḥâmna, d'introduction récente et autrefois les femmes n'en mettaient pas. Sur leur tête elles portent comme « sebniya », une bande d'étoffe, souvent de khent, de quatre coudées de long environ. Elles se ceignent avec une de ces grosses ceintures en laine que l'on vend sur les marchés de Merrâkech et qui se terminent à chaque bout par un gros gland ; on laisse celui-ci pendre indifféremment d'un côté ou de l'autre. Comme chaussures lorsqu'elles ne vont pas nu-pieds elles portent des « chrâbil », sans contrefort, brodées de toutes couleurs, ou bien la « riḥiya », qui est pourvue d'un contrefort et n'est autre qu'une « belr̃a » rouge, sans broderie.



Fig. 83. — Femme raḥmâniya
(*Cliché de l'auteur*)

Les hommes des Reḥâmna se tatouent très peu ; le

tatouage, chez eux, est considéré comme une chose honteuse. Quant aux femmes celles qui sont du type à peau très brune, presque noire, dont nous avons parlé, se tatouent peu, ce genre d'ornementation n'étant pas apparent sur leur peau. Celles qui ont l'épiderme plus blanc, au contraire, se tatouent généralement de la façon suivante : un petit apex au-dessus de la racine du nez, un point sur le bout du nez, une raie partant de la lèvre jusqu'au dessous du menton ; parfois même le tatouage se prolonge sur le cou et même entre les seins ; le bras presque entier et le tour de la jambe au-dessus de la cheville sont souvent aussi couverts de dessins. La parure de « ḥerkoûs » sur les sourcils et le nez, dessinée avec du noir animal est également très usitée [1], les dessins faits sur le nez sont en pointillé noir. Le fard rouge ou « 'âḳer », ne se met que sur les pommettes des joues : ce fard est souvent fabriqué ici avec la « fouwwa » ou garance, mais le plus souvent c'est une couleur à l'aniline que l'on achète à Merrâkech ou sur les marchés. Cette couleur enduit en couche très mince le fond de petits plats en terre fabriqués exprès ; à Merrâkech ces petits plats se vendent trois onces, c'est-à-dire douze centimes les deux. Lorsqu'elles n'ont pas de « 'âḳer », elles le remplacent par du safran.

Lorsqu'elles sont très jeunes, les fillettes des Reḥâmna portent la tête rasée, sauf les cheveux de devant et une touffe sur le vertex ; quand elles arrivent à la puberté, elles laissent pousser leurs cheveux, en conservant ceux qui sont sur le front et en roulant les autres sur la tête. Lorsqu'elles se marient, on divise les cheveux en deux tresses qui restent pendantes par derrière ; mais dès qu'elles sont mères, elles

---

(1) Nous la décrirons à propos des Ḥâḥa.

prennent l'habitude de ramener ces deux tresses au-devant de leur poitrine par dessus leurs épaules (fig. 84). Elles portent les pendants d'oreilles en argent, du genre appelé dọwwaḥ, aux deux oreilles, comme les femmes des Doukkâla (1). Sur le front, elles mettent la « sfîfa », qu'elles appellent « mesboûḥ », sorte de diadème en pesetas, demi-rial et rial (5 p.). Le collier fait nécessairement partie de leur parure et se compose de deux à six files de pièces d'argent, le plus souvent des douros. On en voit, dit-on, qui vont jusqu'à se charger de plus de cent douros (2). Les « khellâlât » ou agrafes de l'izâr, sont en argent, bombées, ornées en relief et de grande taille ; il n'y en a de plates qu'exceptionnellement ; la chaîne qui les relie est grosse. Les bracelets, convexes, ne s'ouvrent pas et pèsent 8 à 10 rial marocains. Les bagues sont en argent, lisses, non tordues, sans chaton, très simples ; les femmes en mettent une à chacun des deux derniers doigts de la main gauche. Les hommes portent souvent une bague en argent à l'auriculaire gauche ; ils ne portent jamais de boucles d'oreilles. D'une façon générale, on peut dire que les femmes des Reḥâmna portent beaucoup plus de bijoux



Fig. 84. — Femme raḥmâniya et son enfant
(*Cliché de l'auteur*)

(1) Dans d'autres pays, à Tétouan, par exemple, les femmes ne portent qu'un pendant d'oreille.

(2) Le douro ou rial marocain valait 5 pesetas espagnoles avant sa récente dépréciation.

que celles des Doukkâla : ces dernières sont presque misérables auprès d'elles.

En général, les Reḥâmna ne mangent pas en se levant le matin, sauf quand ils se livrent à des travaux agricoles pénibles, comme la moisson ; dans ce cas ils mangent un petit « keksou », vers les neuf heures du matin ou, s'ils ne sont pas riches, de la « dchîcha ». Autrement ils ne font que deux repas par jour, un vers le milieu de la journée et l'autre le soir, méprisant ainsi le proverbe arabe : « Lefṭoûr men bekri, — Beddheb mechri », c'est-à-dire : « Déjeûner de bon matin vaut son pesant d'or ». Leur premier repas est ordinairement la « 'açîda », bouillie d'orge extrêment épaisse, avec du « lben » ou lait aigre ; le soir ils mangent la dchîcha d'orge ou le couscoussou de froment. Quant à la viande, le plus grand nombre d'entre eux n'en mangent guère qu'une fois par semaine, à l'occasion du marché le plus proche. Ils ne mangent ni œufs ni poules et préfèrent les vendre pour acheter des moutons ; la répugnance pour les œufs est fréquente chez les populations marocaines, principalement chez les juifs et dans le Soûs [1]. Quant à la viande dont ils sont en sommes assez privés, de temps en temps les habitants d'un même village se réunissent pour faire une « ouzî'a » : on achète une bête à frais communs, chaque famille paye sa cote-part et les portions sont tirées au sort. L' « ouzî'a » est une institution générale dans toute l'Afrique du Nord ; elle correspond à la « t̆imechreṭ » des Kabyles [2], mais celle-ci

(1) Le faux prophète Ḥamîm avait défendu à ses sectateurs les œufs de tous les oiseaux : El Bekri, « Descript. Afr. sept. », trad. Dozy, p. 230 ; « Çarṭas », édition Tornberg, p. 84 ; Aḥmed ben Khâled, « Istiḳṣâ », I, p. 84.

(2) Voy. sur la t̆imechreṭ, Hanoteau et Letourneux, « Kabylie », II, p. 53 seq. Cpr Delpech, « Zaouia de Sid Ali ben Moussa ou Ali nfounas », dans « Rev. Afr. », XVIII, n° 104, 1874, p. 82 et n.

est organisée de telle façon qu'elle a le caractère d'une véritable œuvre d'assistance, car les sommes affectées à la « timechreṭ », sont prélevées sur le revenu du village et ce sont ainsi les malheureux qui, ne payant que peu ou point de contributions, en ont tout le bénéfice. Masqueray a fait remarquer, avec raison, combien cet usage affirme la solidarité du groupe social et l'a même rapproché des banquets publics de Sparte (1). J'ajouterai, mais en convenant que ce n'est là qu'une pure hypothèse, que ces repas ont pu primitivement être en même temps des sacrifices communiels (2).



Les Reḥâmna ne sont pas aussi réputés pour la danse que les populations voisines, Châouia, Entifa, Tâdla, Aït 'Aṭṭâb, qui fournissent un grand nombre de danseurs et danseuses de profession. Leur orchestre, qui se ressent du voisinage de Merrâkech, où ils forment une grande partie de la population, est souvent assez complet. Il n'est pas rare d'y voir figurer le « rbâb », violon à deux cordes en boyau; la « kesbîṭa », violon dont les cordes comme l'archet sont en crin de cheval; la « ta'arîja » ou « agouâl », que nous connaissons déjà; la « ṭriya » ou petit tambour de basque (« ṭâr »); le « bendaïr », qu'ils nomment « ṙorbâl » (tamis), autre tambour de basque plus petit; le « gombri » ou guitare à deux et quelquefois trois cordes. La plupart du temps, du reste, l'orchestre se borne au rbâb, à la ṭriya et à la ta'arija. La « ṙâïṭa », n'est employée que dans les tournées de mendicité pour appeler les gens devant chaque porte (3).

(1) Masqueray, « Cités », p. 36-37.
(2) Hanoteau et Letourneux, loc. cit., p. 54-55.
(3) Voy. sur ces instruments, Delphin et Guin, « Notes s. l. poés. et l. mus. ar. », p. 37 seq.

Un divertissement très répandu chez les Reḥâmna, comme du reste dans toute l'Afrique du Nord, c'est le jeu de la balle ou « koûra ». On y joue de trois manières différentes que nous décrirons successivement. Dans la première, les joueurs sont divisés en deux camps et chaque camp cherche à jeter la balle dans le camp ennemi. Dès que cette balle, qui est en laine et recouverte de cuir est lancée entre les deux camps elle est renvoyée par celui qui peut l'atteindre avec le pied. Lorsque la balle est arrivée dans un camp, malgré les efforts de ce camp pour la repousser, il a perdu la partie. On reconnaît le jeu de la *soule au pied* de notre ancienne France, répandu surtout en Normandie et en Bretagne ; les Anglais nous l'empruntèrent, dit-on, à l'époque de la Guerre de Cent ans et nous le leur avons repris depuis, comme une nouveauté, sous le nom de *foot ball*.

D'autres fois on joue la koûra, non en la lançant avec le pied, mais en la frappant avec un bâton, « 'akfa », qui est recourbé au bout. On n'a pas le droit de se toucher, on ne doit se servir que du bâton ; on cherche à parer avec ce bâton le coup qu'un adversaire donne à la koûra, pour l'envoyer soi-même du côté du camp dont on est ; car, dans la koûra jouée avec le bâton, chaque camp cherche à amener la balle de son côté et celui qui y réussit, gagne la partie. Ce jeu n'est autre que notre ancienne *soule à la crosse* qui, portée par nos colons de Normandie et de Bretagne au Canada, y est devenue le jeu national ; jusqu'au XIXe siècle notre jeu de billard s'est joué avec des crosses (1).

La troisième manière de jouer est beaucoup plus brutale : on lance la pelote en l'air et celui qui la reçoit doit se jeter à terre,

---

(1) J'emprunte ces détails à Siméon Luce, « La France pendant la Guerre de Cent ans », p. 117 seq.

faire une pirouette sur les mains (« itchekleb »), donner un coup à celui qui se trouve le plus près de lui et lancer ensuite la pelote à son tour : il ne peut la relancer qu'après avoir fait cette pirouette et donné ce coup. On est confondu de voir la prestesse avec laquelle les indigènes exécutent ce rituel compliqué ; les coups portés ainsi, généralement avec les pieds, sont très violents et rendent le jeu d'une grande brutalité. On n'est pas divisé en camps et c'est celui qui est le plus résistant qui est le vainqueur. Cette forme de jeu a naturellement un caractère beaucoup plus populaire que les autres. Dans certaines contrées du Maroc on joue de cette manière avec une belr̄a ou babouche en guise de koûra. Il en est ainsi, par exemple, chez les Chiâḍma : là, les joueurs se mettent en cercle ; l'un d'eux tient une belr̄a et la jette à un autre joueur, à sa volonté. Celui-ci reçoit la belr̄a, fait une pirouette sur les mains en cherchant à frapper un autre qui essaie d'esquiver le coup et il lance la belr̄a à un troisième qui recommence. Si celui à qui est envoyée la belr̄a n'a pu la recevoir au vol, il la ramasse et doit la passer à son voisin sans faire de pirouette, au lieu que celui qui l'a reçue régulièrement peut la jeter à qui il veut.

Le jeu de la koûra, avons-nous dit, est joué dans toute l'Afrique du Nord ; en particulier, il est très répandu dans toute l'Algérie, où on le joue surtout avec un bâton. Les joueurs forment deux camps et chacun est armé d'une crosse. On choisit de préférence un terrain plat ; quand tout le monde est réuni un des joueurs lance la koûra en l'air ; autour de lui les joueurs sont en arrêt, le bâton en main, cherchant chacun à frapper la balle de manière à la mener vers son camp. Dès lors la mêlée ne cesse plus, tous les joueurs s'acharnent sur la balle, les uns pour la mener d'un côté, les autres de l'autre. Souvent aussi chacun se sert de son bâton

pour écarter les autres; toujours est-il que de véritables corps-à-corps ont lieu : les joueurs tapent de toutes leurs forces et maint tibia reçoit un coup destiné à la koûra; les fractures ne sont pas rares. La boule est parfois en bois, plus



Fig. 85. — Le jeu de la koûra en Algérie, à El Milia
(*Cliché de M. Ménétret*)

souvent en chiffons, ou en laine ou en poil de vache. Le jeu est le plus souvent désintéressé, mais on signale des cas où il y a un enjeu, chèvre, mouton et même parfois un bœuf, qu'on mange en commun aux frais du camp qui a perdu la partie. Dans certains pays, à Miliâna, par exemple, la règle du jeu est plus difficile : il faut que la balle soit ramenée non seulement dans un des camps, mais dans un trou qui est creusé en terre. Le jeu de la koûra est aussi en Algérie joué

sans bâton ; il porte, dans ce cas, dans la Petite Kabylie de Collo et Djidjelli, le nom de « doûkha » ; la balle est lancée à la main [1].

Il est bien remarquable qu'au Maroc la koûra soit principalement jouée par les ṭolba ; ce fait paraît moins net en Algérie. Au Maroc même, le jeu de la koûra, sans bâton et avec le pied, est le monopole des ṭolba et il n'y a qu'eux qui y jouent, au moins de cette façon [2]. Ainsi dans les Ḥâḥa, par exemple, que nous avons spécialement étudiés, il n'y a que les ṭolba qui jouent à la koûra et ils le font de la façon suivante : ils sont d'abord divisés en deux camps et se lancent alternativement la balle avec le pied ; peu à peu les deux camps se rapprochent et une véritable mêlée s'engage. Chacun cherche à faire tomber celui qui s'approche de la pelote, pour la relancer du pied, mais il est interdit pour cela de se servir des mains ; on ne peut que pousser avec la poitrine, ou l'épaule, ou la jambe, ou le pied ; on peut même donner des crocs-en-jambe, mais on doit garder les deux mains pendantes. A Mogador, tout le monde joue à la koûra, avec le pied, mais sans donner de coups : seuls les ṭolba, qui jouent séparément, suivent la même mode que dans les Ḥâḥa, en sorte que ce jeu est presque en même temps une véritable lutte. Cette manière de jouer semble du reste être la plus répandue chez les ṭolba du Maroc [3].

---

(1) M. Ménétret, administrateur de la commune mixte d'El Milia (Constantine) et M. Bugéja, administrateur de la commune mixte de Téniet el Hâd (Alger), m'ont fourni sur le jeu de la koûra, tel qu'il est pratiqué dans les régions qu'ils habitent, les plus précieuses indications.

(2) Cf Mouliéras, « Maroc Inconnu », II, p. 50-51, 178 ; Bonsal, « Morocco as it is », p. 190 ; Harris, « Tafilet », p. 211.

(3) Sur la brutalité de ce jeu, cf El Oufrâni, « Nozhet el Ḥâdi », p. 338 et s.

Cette particularité curieuse, que le jeu de balle est, en quelque manière, une attribution des ṭolba, des clercs, pourrions-nous dire, se rencontre en d'autres pays : sans aller plus loin que notre propre pays, nous savons qu'en France au moyen-âge on jouait à la balle dans les églises ; jusqu'à la Révolution, le jour du mardi-gras, l'évêque d'Avranches et ses chanoines jouaient une partie de balle à la crosse sur la grève et on en donnait le signal en sonnant à toute volée le bourdon de la cathédrale (1). Or, c'est également vers la même époque qu'il est habituel, dans l'Afrique du Nord, de jouer à la koûra. En effet, dans un très grand nombre de pays elle ne se joue qu'au printemps et dans tous les pays où on la joue à une autre époque, le printemps demeure néanmoins sa saison classique, principalement pour les ṭolba. Dans l'Aurès, et probablement ailleurs, elle est une partie intégrante des cérémonies qui ont lieu à la fête du printemps, « melḳa r rbîâ » (2). Mais très souvent on organise en temps de sécheresse et à n'importe quelle époque des parties de koûra « pour amener la pluie ». On ne saurait donc assimiler la koûra à un simple sport, car on n'y joue point dans les fêtes indigènes en général : elle n'est point, comme la fantasia, l'accompagnement obligé de toute réjouissance. Si l'on veut bien réfléchir à ces diverses circonstances, on ne peut méconnaître que le jeu de la koûra, qui a lieu à certaines dates solaires ou pour amener un changement de temps et qui est souvent le privilège d'une classe à caractère religieux, a tout à fait les caractères d'une survivance de cérémonie

(1) Siméon Luce, « France pend. la Guerre de Cent ans », p. 118-119.— Mais voyez surtout sur le jeu de balle dans le rituel de l'Église catholique Mannhardt, « Baumkultus », p. 477, avec de curieuses citations.

(2) Masqueray, « Cités », p. 37 ; Ct Lartigue, « Mon. de l'Aurès », p. 393.

agraire célébrée par une caste spéciale. Je ne doute pas que des investigations plus étendues et plus précises que les miennes ne l'établissent un jour d'une façon définitive.

Si quelqu'un trouvait cette hypothèse par trop audacieuse, il nous serait aisé de montrer qu'elle est tout au moins en accord avec les plus récentes investigations des sociologues sur l'origine et le sens des rites agraires. Les combats et les simulacres de combats figurent souvent dans les cérémonies religieuses (1). Dans l'Afrique du Nord, en particulier, il y a eu de tout temps des époques de l'année où les habitants se livraient de véritables combats. Pour ce qui est de l'antiquité, Saint-Augustin dans un passage des plus curieux, raconte qu'à une certaine époque de l'année, les habitants de Césarée (Cherchel), avaient coutume de se livrer entre eux, entre parents, entre frères même, des combats à coups de pierres, au cours desquels il y avait des morts (2). Léon l'Africain rapporte qu'à Fez « ils ont un certain temps déterminé en l'année, auquel toute la jeunesse s'assemble, dont ceux qui sont d'une contrée se bandent contre ceux d'une autre, tous armés de gros bâtons et se mutinent parfois de telle sorte, et d'une ardeur si véhémente, qu'ils en viennent aux armes, non sans la mort de plusieurs.... (3) » Les deux textes précédents n'indiquent pas à quelle époque de l'année avaient lieu ces combats, mais voici à ce sujet une information précise : « Avant la conquête et même pendant les premières années de l'occupation de la région d'El Milia, les Oulạd Aouât et

---

(1) Voir les références données par Hubert et Mauss, « Sacrifice », dans « Ann. Sociol. », III, p. 109, n. 4.

(2) Saint-Augustin, « De Doctr. christ. », l. IV, cap. XXIV (éd. bén.: t. III, p. 115). Je dois à M. St. Gsell l'indication de cet intéressant passage. Cf. Hérodote, IV, 180.

(3) Léon l'Africain, in Ramusio, I, fol. 42, B ; trad. Temp., I, p. 394.

les Oulâḍ Ḳâcem, se livraient, *au moment de la fête du printemps*, à un exercice vraiment sauvage. Les guerriers des deux douars se réunissaient dans la grande prairie qui se trouve derrière Tanefdour; on traçait une limite dans une partie de la prairie où se trouvait, autant que possible, une bande de narcisses; puis les deux camps, séparés par deux ou trois cents mètres, préparaient leurs armes à feu. A tour de rôle des guerriers hardis s'avançaient pour cueillir des fleurs de narcisse sur la bande limite et ils étaient reçus à coups de fusil par ceux du camp opposé. Il va sans dire que chacune de ces singulières solennités était marquée par des morts et des blessures graves [1] ». L'analogie du jeu avec celui de la koûra est intéressante à remarquer dans ce dernier exemple [2].

Sans vouloir donner rigoureusement une même origine à ces coutumes remarquables, on peut au moins en tirer la conclusion que dès l'antiquité il y avait dans l'Afrique du Nord certaines dates de l'année solaire auxquelles on se livrait de véritables combats, sans que l'origine de ces hostilités fût autrement apparente. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que la coutume de jouer périodiquement à la koûra se soit établie ; elle est proprement un combat et nous avons vu qu'au Maroc on en faisait souvent une lutte réellement dangereuse. Mais pourquoi cette lutte? on pourrait invoquer le souvenir d'une cérémonie magique; le pouvoir magique des coups pour expulser les esprits est une croyance très générale sur la terre et bien mise en lumière dans ces

(1) Communiqué par M. Ménétret, administrateur d'El Milia.

(2) Au cours des fêtes de « 'âchoûra », il y a aussi parfois de véritables batailles rangées ; nous en reparlerons plus loin en décrivant cette fête à Merrâkech.

dernières années [1] : un grand nombre de peuplades, d'autre part, ont une fête annuelle de l'expulsion des esprits [2]. Mais cette explication nous paraît insuffisante [3]. Il nous semble plutôt qu'il faudrait songer ici à ces cérémonies agraires qui avaient lieu au début de l'année et dont sont sortis nos carnavals : au cours de ces cérémonies le conflit entre la saison d'hiver et la saison d'été était représenté par des combats ou des drames [4] ; le jeu de la koûra peut être un de ces simulacres de combats. Il faut observer ici que le printemps était jadis le commencement de l'année et, au point de vue agricole, le moment des semailles. Les semailles d'automne, en effet, sont une pratique récente dans l'histoire de l'humanité et les semailles étaient primitivement toutes des semailles de printemps [5]. C'était donc le moment, par excellence, où l'on mettait en œuvre toutes les pratiques magiques destinées à assurer l'abondance de la récolte. Les luttes et les combats figurent au premier plan dans les cérémonies du carnaval chez les divers peuples de la terre ; dans le carnaval des peuples catholiques, il se livre encore de véritables batailles avec les projectiles les plus divers, des œufs, des fruits et de nos jours, des confetti.

---

(1) Cf Frazer « Golden Bough », I, p. 301 ; III, p. 127 seq., 216-218.

(2) Cf Frazer, « Golden Bough », III, p. 60 seq.

(3) On pourrait lui objecter le combat à coup de fusils où il ne saurait s'agir uniquement de chasser les esprits, puisqu'on tuerait ainsi celui qu'il s'agit de purifier.

(4) Voir à ce sujet Frazer, « Golden Bough », II, p. 99 seq. et en général tout le volume.

(5) Cf Frazer, « Golden Bough », III, p. 60 seq. D'ailleurs les cultures de printemps continuent à jouer un très grand rôle dans l'Afrique du Nord. Le sorgho et le millet qui ont été connus de l'homme avant le blé, sont des cultures de printemps.

Mannhardt a décrit les jeux qui, chez les paysans européens, ont lieu à diverses époques de l'année, Pâques, La Chandeleur, Noël et a mis en évidence leurs caractères de rites solaires destinés à assurer une bonne végétation [1]. Il est donc très vraisemblable que le jeu de la koûra soit le dernier vestige de telles cérémonies ; il est remarquable que tandis que le carnaval est tombé entièrement dans le peuple, la koûra soit, en certains cas, restée le privilège des ṭolba, héritiers directs évidemment des castes de magiciens qui, chez les aïeux antéislamiques, présidaient aux cérémonies publiques. D'autre part, dans le cas où la koûra est jouée pour faire tomber de l'eau, il est indéniable qu'elle a le caractère des rites magiques employés universellement à cet effet ; or, nous verrons qu'un caractère de ces rites est d'être bruyants, de comporter des luttes et même des combats [2].

Nous faisons de nouveau remarquer d'ailleurs que certaines manières de jouer la koûra se pratiquent au Maroc à toute époque et dans toutes les classes de la société. C'est avec la fantasia à cheval, la lutte, l'escrime, un des principaux divertissements publics. En dehors de ces jeux sportifs, on joue aussi d'autres jeux de pur hasard, nonobstant l'interdiction canonique de ces jeux. Un d'entre eux, qui est particulièrement développé chez les Reḥâmna, est le « sîg »: et il est bien remarquable que ce soit seulement pendant le Ramḍân que l'on joue à ce jeu ; nous ignorons la raison de cet exclusivisme. Chaque joueur a devant lui deux rangées de trous ; douze pierres circulent dans ces trous, suivant des règles assez compliquées et qu'on nous dispensera

---

(1) Mannhardt, « Baumkultus », p. 471 (jeu de balle des fiancés) et suiv.

(2) Cf infra, p. 387.

d'expliquer; le jeu consiste à faire passer ses pions dans le camp de l'adversaire. Pour cela on les fait avancer d'un certain nombre de cases, suivant le nombre de points qu'on obtient en tirant au sort avant chaque coup avec des fragments de roseau ou de « klekh » (férule). Ces morceaux de bois remplacent les dés; on en a six qu'on lance en l'air et on observe la façon dont ils retombent : s'ils tombent tous sur la même face, c'est le coup nommé « begra »; s'il y en a cinq sur la face convexe et une sur la face concave ou un sur la face convexe et cinq sur la face concave, c'est le « sîg »; s'il y en a quatre d'un côté et deux de l'autre, c'est « dâr reb'a » ou « fâsda », suivant la façon dont ils sont tournés; s'il y en a trois d'un côté et trois de l'autre, c'est « dâr tlâta ». Le meilleur coup est un sîg, qui mène de suite à la quatorzième case. Le jeu finit quand on a envahi toutes les cases de l'adversaire en lui prenant ses pièces.

Puisque nous en sommes sur ce chapitre, j'en profiterai pour rapporter ici un certain nombre de jeux que j'ai observés en divers endroits du Maroc, mais particulièrement chez les Ḥâḥa et les Chiâḍma.

Le tirage au sort avec des morceaux de bois (ar.: « 'oûd », chelḥa : « takechchout ») est partout d'un usage fréquent; un petit jeu de société consiste souvent à se mettre plusieurs pour manger une grappe de raisin, en prenant tour à tour un grain : celui qui se trouve manger le dernier grain paie l'enjeu, le plus souvent une livre ou un panier de raisin. L'espèce de philippine connue sous le nom de yâdâṣ, qui se fait en tirant chacun sur un bout de l'os du poulet qui est en forme de V est répandue dans le Nord du Maroc, sous le nom de « frîouêṭ »; je ne l'ai pas constatée dans le Sud (1).

(1) Sur yâdâṣ, cf Fagnan, in « Revue Africaine », XLVIe ann., nos 246-247, 1902, p. 364-366.

Les enfants marocains jouent souvent aux « dyoûr » : deux joueurs s'accroupissent l'un près de l'autre ; chacun d'eux a devant lui trois tas de pierres, qui doivent être chacun d'un nombre impair de pierres. Celui qui commence à jouer prend un de ses tas et en distribue les pierres une à une entre les six tas ; quand c'est fini, il prend pour lui tous les tas qui ont un nombre pair de pierres et laisse les autres. Son adversaire joue à son tour de la même manière et ainsi de suite, jusqu'à ce que toutes les pierres soient prises. Celui qui a le plus de pierres a gagné. Ils jouent aussi à pair ou impair ; dans le Sud du Ḥoûz, en présentant les poings fermés, on dit : « cheltek » ; les chleuḥ des Ḥâḥa disent : « chellouk ». On joue encore à deviner dans quelle main se trouve un objet, et ce jeu s'appelle « khâtem » : celui qui devine juste donne un coup à l'autre, sinon il en reçoit un. Notre jeu des osselets « chkâïlb », se joue avec des pierres, mais, de même qu'en Algérie, on n'y joue jamais dans les maisons, parce que cela porte malheur. On prend les pierres choisies, on les lance et on les reçoit sur le dos de la main, puis on les relance avec le dos de la main et on les rattrape en l'air avec la paume ouverte, de haut en bas. Si on rattrape tout, on a gagné ; si on en laisse tomber, on a perdu. Toutefois, diverses dispositions permettent de reprendre les pièces tombées ; par exemple, si en même temps qu'on en prend une à terre, on en lance une autre en l'air et qu'on la rattrape ensuite. Le jeu de la fossette, « ḥfîra », que les enfants jouent chez nous avec des billes, se joue aussi avec des pierres dans le Ḥoûz, ou mieux avec des floûs : on les jette de loin dans un trou et ce qui entre dedans est pour le joueur.

Il n'y a peut-être pas de peuple au monde où les petites filles ne jouent pas à la poupée. Dans le Ḥoûz, comme dans

l'Afrique du Nord, en général, la poupée est appelée « 'arôça », en chelḥa « tislit », c'est-à-dire « la fiancée » C'est le plus souvent un simple morceau de roseau, sur lequel on fixe un autre morceau en croix, pour représenter les bras ; la tête, les yeux, le nez, la bouche sont dessinés avec du feu et on habille plus ou moins richement ce jouet primitif. Mais bien différents de certains peuples sauvages, pour lesquels la poupée est à la fois une divinité tutélaire et un jouet, les Marocains, comme tous les habitants de l'Afrique du Nord, l'ont frappée de suspicion ; on n'aime pas que les enfants s'amusent avec elle dans l'intérieur de la maison et on ne laisse pas la poupée, la nuit, dans la chambre où l'on couche : cela porterait malheur. On reconnaît là cette peur des représentations plastiques si commune chez les primitifs et que l'Islâm a consacrée et fortifiée par l'interdiction des images.

Un autre jouet d'enfant, bien curieux pour les ethnographes est celui que nous avons entendu appeler « ferfâra » aux environs de Mogador et qui se nomme, paraît-il, « fernâna », chez les Reḥâmna et « smâra », chez les Aït Imoûr. C'est une planchette longue et mince, à l'extrémité de laquelle on attache plusieurs cordelettes d'une longueur de 1^{m} à $1^{m},50$ que l'on tord fortement ensemble en tenant la planchette immobile. Puis on lâche le tout et on fait tourner l'instrument à la manière d'une fronde : la planchette se met à tourner très rapidement autour de son axe en détordant les cordes, puis elle tourne en sens inverse et ainsi de suite indéfiniment, tant qu'on imprime un mouvement rotatif à tout l'appareil. On produit ainsi une sorte de ronflement intermittent, parfois très violent et qui s'entend de loin, si les dimensions de la planchette sont convenablement choisies. On reconnaît le κῶνος employé dans les

mystères grecs, que les ethnographes modernes ont retrouvé, usité encore de nos jours dans les cérémonies religieuses, chez les Australiens, chez les Néo-Zélandais, chez les Zoulous, chez les indigènes du Nouveau-Mexique... Comme tant d'autres instruments chers à l'humanité primitive, il est tombé dans le domaine des jeux enfantins et devenu le *bull-roarer* des gamins anglais et la *ferfâra* des petits marocains ; sans doute il se retrouve dans toute l'Afrique du Nord (1).

Parmi les jeux qui exigent du mouvement, citons le jeu de « 'alli ou ṣêlliou », qui se joue à plusieurs, chacun ayant un bâton. Le perdant de la dernière partie, celui qui *paye*, comme disent nos enfants, jette son bâton en l'air et aussitôt tous les autres joueurs qui sont en cercle alentour, jettent leur bâton pour tâcher de frapper le bâton du premier pendant qu'il est en l'air. Si l'un d'eux au moins y réussit, celui qui *paye* recommence ; si, au contraire, le bâton n'est touché par aucun autre, chacun se précipite pour ramasser son propre bâton et celui qui y parvient le dernier est le perdant et se met à son tour au milieu du cercle. Un autre jeu est appelé « serraḥ jmâl boûk » (2) : celui qui a perdu est condamné à représenter le chameau, il se passe une corde entre les dents et un autre qui fait le chamelier tient le bout de cette corde. Les autres joueurs cherchent à frapper de tous côtés le chameau qui se défend d'eux en lançant des coups de

---

(1) Cf Lang, « Mythes, cultes et religions », trad. Marillier, p. 262-263 et les références qui y sont indiquées, p. 529-530.

(2) C'est-à-dire : « Garde les chameaux de ton père ». Le sens de « 'alli ou ṣêlliou » est plus obscur : « Élève-toi et prosternez-vous (?) — Ces deux jeux ont été observés par nous chez les Chiâḍma. Cpr au premier le jeu d' « ech châ », très répandu en Algérie et décrit par Féraud, « Kitâb el Adouâni », p. 53, n. 1.

pieds à droite et à gauche ; quant au chamelier il doit défendre sa bête du mieux qu'il peut. Quand le chameau a réussi à frapper un de ses assaillants avec le pied, celui-ci prend sa place et le chameau prend la place du chamelier ; le chameau au cours de ce jeu est quelquefois rudement malmené. Un autre jeu, que les hommes faits jouent aussi souvent que les jeunes gens, est celui de « Hîh », ainsi nommé de l'exclamation que poussent continuellement les joueurs : un de ceux-ci, le perdant de la dernière partie, place un de ses pieds dans un trou creusé exprès en terre. Tous les autres se tiennent autour de lui, courent et sautent, lui donnent des coups de toutes sortes, en criant : « Hîh, hîh » : le patient doit, de son côté, les toucher avec celui des deux pieds qui est resté hors du trou ; dès qu'il en a touché un, celui-ci prend sa place [1].



Lorsqu'un mariage est projeté chez les Reḥâmna, les femmes de la famille du futur vont visiter la famille de la femme sur laquelle on a des visées et elles se renseignent [2].

---

(1) Nous avons vu ce jeu chez les Ḥâḥa.

(2) La littérature du mariage dans l'Afrique du Nord est considérable. On nous excusera de ne pas nous y être référés à chaque instant, ce qui eût allongé considérablement notre travail. Nous donnons seulement ci-dessous quelques indications bibliographiques qui n'ont en rien la prétention d'être complètes. — Pour le Maroc, Léon l'Africain, in Ramusio, I, fol. 41, A, B ; Diego de Torrès, « Histoire des Chérifs », p. 263 ; Mouette, « Relation de captivité », p. 119 ; Simon Ockley, « Relation des États de Fez et du Maroc », p. 118 ; Quedenfeldt, « Div. et rép. des Berb. », p. 86 ; id., « Br. d. Mar. », in « Ausl. », 1890, p. 718 ; E. de Amicis, « Marocco », p. 34 et grav. de la p. 41 ; Meakin, « The Moors », p. 362 ; de Ségonzac, « Voy. au Maroc », p. 150 ; Mouliéras, « Maroc Inconnu », I, p. 67 ; II, p. 494 ; le même, « Tribu antimusulmane », in « Bull. Soc. Géog. Oran », 1904, p. 274 ; Salmon, « Tribu marocaine », in « Archives marocaines », I, p. 207 ; le même,

Lorsque l'on est bien résolu, le père du futur vient avec des amis visiter le père de la future ; il amène un mouton avec lui. On discute les conditions du mariage : la dot est assez élevée généralement ; elle s'élève facilement jusqu'à quarante douros et une corbeille composée, le plus souvent, d'une ceinture en soie, de cinq paires de « chrâbil », cinq paires de « riḥiya », deux foulards en soie, un izâr et une manṣoûriya ; de plus le fiancé fournit trois moutons. De son côté, le père de la fille, donne à celle-ci un trousseau composé habituellement comme suit : deux ḥâïk, un vieux et un neuf, une ceinture en laine, une « guerba » (outre), un « mehrez » (mortier), une « gṭîfa » (tapis), une « seṭla » (tasse en cuivre avec anse, en Algérie « merdjen »), des « mezoued » (peaux de mouton tannées, pour mettre des provisions), un « ṭbêḳ » (grand plat

« Mariages à Tanger », eod. loc., p. 273 ; Aubin (Descos), « Maroc d'aujourd'hui », p. 322. Le travail de Salmon est le plus complet. — Pour l'Algérie, Gaudefroy-Demombynes, « Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie » : c'est de beaucoup le meilleur travail ; citons un peu au hasard, la bibliographie de ce sujet étant extrêmement abondante : Shaw, « Voy. dans plus. prov. de la Barbarie », I, p. 393 ; Hanoteau et Letourneux, « Kabylie », II, 213 seq. ; Féraud, in « Rev. Afr. », XIIe ann., n° 67, janv. 1868, p. 52 ; le même, « Gigelli », p. 40 ; Mornand, « Vie arabe », p. 56 ; Bonnafont, « Pérégrinations en Algérie », p. 174 ; Largeau, « Le Pays de Rirha », p. 235 ; le même, « Le Sahara algérien », p. 104, p. 225 ; Villot, « Mœurs, cout. et instit. des ind. de l'Alg. », p. 98 ; Zenâgui, « Récit tlemcénien », in « Journ. Asiat. », X^e^ sér., t. IV, juill.-août 1904, p. 73. — Pour la Tunisie et la Tripolitaine : Daubeil, « Tunisie », p. 221 ; Ménouillard, « Un Mariage dans le Sud Tunisien », in « Revue Tunisienne », n° 36, oct. 1902, p. 372 ; le même, « Une noce à Zarzis », in « Rev. Tun. », janvier 1905, p. 3 ; Robert, « l'Arabe tel qu'il est », p. 136 ; Anonyme, « La Tunisie », p. 448 ; de Motylinski, « Djebel Nefousa », p. 111. — On remarquera également que dans les présentes pages nous nous montrons très sobres d'interprétations générales ; le peu que nous nous proposons d'en présenter viendra plus à propos, quand nous parlerons pour la dernière fois du mariage, vers la fin de ce volume.

en palmier).... Le collier en pièces de monnaie est donné par le père de la fille et les autres bijoux par le mari. Avant tout débat sur les conditions du mariage d'ailleurs, on sacrifie le mouton amené par le père du futur ; et pendant les accords, les femmes préparent le ṭa'âm. Dès que les deux pères sont d'accord une femme pousse des zeṙârîṭ retentissants : on lui donne un « guerch » (25 centimes de peseta) et on fait la « fâtḥa », généralement sans le secours d'aucun ṭâleb. Le mariage est conclu, mais il n'est habituellement célébré que longtemps après, souvent au bout d'une année.

La veille du jour où l'on doit mener la fiancée à son mari, celui-ci se réunit avec ses amis : il nomme l'un d'eux son vizir et ce dernier porte sur l'épaule un sabre ainsi que le burnous du marié. Quant à ce dernier tout le monde lui dit « sîdna », ni plus ni moins qu'au sultan lui-même (1). L'ensemble de ses plus intimes amis est appelé « islân » (2) et le reste des jeunes gens est dit « naïba », c'est-à-dire les tributaires, les corvéables ; ces derniers sont les sujets du sultan et l'islân forme sa cour. Le matin de la célébration du mariage, les amis du marié lui teignent les mains de henné ; un plateau est placé devant lui et chacun y vient mettre son offrande. La veille de ce jour, de son côté, la fiancée s'est purifiée également avec le henné ; on la fait

(1) Cet usage est répandu dans toute l'Afrique du Nord. Voir en particulier Gaudefroy-Demombynes, « Cérémonies du mariage en Algérie », p. 42. Pour le Maroc, l'auteur anonyme de la « Relation de 1727 à 1737 », p. 219, est sans doute le premier qui ait signalé cette coutume avec précision. M. K. Vollers me fait remarquer, à propos de l'usage qui consiste à appeler le marié « sultan », que Wetztein, dans « Z. F. Ethn. », V, 1872, p. 270-302, a émis l'hypothèse, adoptée depuis par la critique, que le Cantique des Cantiques n'est qu'un chant de noces.

(2) Je ne sais quel est ce mot. « Isli », fiancé, en berbère ?

asseoir sur un bât et elle tend les mains en avant. Sa mère les lui teint de henné et quand elle a fini, essuie ses propres mains sur les pieds de la mariée : on ne lui met pas autrement de henné aux pieds. Devant elle est un plateau où les invités déposent une petite offrande : le fiancé vient le premier pour y déposer la sienne. Mais naturellement il ne voit pas sa fiancée, qui est couverte de voiles. Cette cérémonie du henné, tant pour le fiancé que pour la fiancée, est usitée dans toute l'Afrique du Nord et comporte souvent des variantes compliquées (1). On considère cela comme une purification et tel est, en effet, chez les primitifs, le sens du rite qui consiste à se barbouiller de boue ou de couleur ; ils imaginent qu'en lavant ensuite cet enduit ou en le laissant disparaître peu à peu, comme c'est le cas ici, ils éliminent en même temps de leur corps les influences mauvaises qui pourraient s'y être attachées (2). Ainsi s'expliquerait la vogue extraordinaire dont jouit le henné. On sait que les feuilles de cette plante (*Lawsonia inermis*, L, en arabe « ḥenna »), réduites en poudre très fine qu'on humecte d'eau, sont appliquées sur les ongles, les doigts, souvent la main entière, ainsi que sur les pieds. On s'en sert aussi pour teindre les cheveux en blond : l'addition d'indigo fait passer la couleur au noir, l'addition de brou de noix la fait devenir brune (3). Les livres de « 'adab » musulman ne tarissent pas sur les mérites du henné, et les Musulmans, pour des raisons

---

(1) Cf Gaudefroy-Demombynes, op. laud., p. 77 et les autres sources que avons citées, p. 331, n. 2.

(2) Cpr Lang, « Mythes, cultes et religions », p. 263 et les références données dans ce passage.

(3) « La guérison en une heure », par Razès, trad. Guigue , p. 14, n. 4.

d'assonnance, accouplent fréquemment dans les dictons « ḥenna » et « djenna » (paradis) (1).

Le jour de la *ductio uxoris* étant arrivé, celle-ci a lieu à la tombée de la nuit; si la maison conjugale est éloignée, la fiancée s'y rend sur un chameau, et part de chez elle de façon à arriver chez le mari à la nuit. Si les deux habitations sont proches, la fiancée monte sur une jument et ne se rend pas chez son fiancé avant la fin du jour. C'est le vizir qui la fait monter sur sa bête et qui conduit celle-ci au son des you-yous ou « zeȓâriṭ » et au milieu des cavaliers caracolant et tirant des coups de feu. La fiancée est voilée, comme toujours, et porte un izâr, mais, selon une coutume constante, pas de ceinture : en tous pays, la ceinture dénouée est le signe de l'entrée dans la vie conjugale (2). Quand elle arrive à la maison conjugale, les femmes la reçoivent en dansant; elle entre à cheval dans l'habitation, le vizir l'aide à descendre, la fait asseoir, et dans l'izâr étendu devant elle elle verse l'orge qu'y vient manger sa monture. Autour de la fiancée sont des plats contenant du blé, de la semoule, du beurre, des dattes, mais pas de miel : le miel, sauf certains cas spéciaux, est souvent chez les Musulmans et spécialement chez les Marocains, considéré comme étant de mauvais augure et même si, durant la noce, on en fait circuler, on évite qu'il passe sous les yeux de la jeune mariée. La fiancée boit ensuite un peu de lait et passe le vase à l'assistance, pour que tout le monde boive après elle. Ses parents crient : « Ḍeïf Aḷḷâh lillâh », demandant ainsi l'hospi-

---

(1) Marçais, « Dialecte de Tlemcen », p. 294, n. 2. — On peut voir sur le « khiḍâb », ou teinture au henné, entre autres livres de « 'adab », 'Abderraḥmân eṣ Ṣafoûrî, « Nozhat el madjâlis », p. 60-61, et Raḍî-d-dîn Abou Naṣr, « Makârim el Akhlâḳ », p. 25-26.

(2) *Solvere zonam*, pour dire entrer dans la vie conjugale.

talité aux parents du mari, qui répondent par la formule consacrée : « Marḥaba, marḥaba ».... On remarquera que, dans tout cela, il n'y a aucun simulacre de rapt.

Plusieurs jours avant le mariage, le fiancé cesse de voir ses parents ; on lui bâtit contre la « kheïma » paternelle une petite nouâla qui est, en réalité, comme une chambre ajoutée à la tente et qui communique avec celle-ci. Le fiancé se tient constamment dans cette petite nouâla pour ne pas apercevoir son père et sa mère ; lorsque la fiancée arrive, il se retire à l'écart; il n'assiste pas aux cérémonies de l'arrivée ; quand celles-ci sont terminées, il vient à son tour accompagné d'hommes et de femmes qui dansent, les femmes devant et les hommes derrière. A ce moment le vizir l'introduit dans la petite nouâla où sa fiancée se trouve seule. Dès que le mariage est consommé, il prévient le vizir et ses amis, qui tirent aussitôt des salves de coups de fusil ; il remet au vizir la chemise sanglante : celui-ci danse avec et la montre à tout le monde, aux hommes comme aux femmes et même souvent la promène jusque dans la mosquée du douâr, qui n'est elle-même qu'une tente autour de laquelle sont les nouâla des ṭolba.

Le lendemain matin, le mari donne à sa jeune femme un riâl (pièce de cent sous marocaine) : il semble impossible qu'on puisse interprèter ce cadeau comme un substitut du prix de vente de la femme, puisque celui-ci a déjà été versé par le mari [1]. Les sept jours qui suivent sont sept jours de réjouissance, principalement les trois premiers, pendant lesquels on fait de nombreuses fantasias. Le lendemain du mariage, le vizir se met à exercer sa charge

---

(1) Cependant voy. Gaudefroy-Demombynes, « Cér. mar. Alg. », p. 10 et la référence à Wellhausen.

burlesque : il singe le caïd de la tribu, les invités viennent lui soumettre des différends imaginaires, il prononce des condamnations, particulièrement des amendes à payer au fiancé ; il y a des marchés ridicules, on vend un œuf cinq sous, un poulet quarante sous, prix exorbitants chez les Reḥâmna et les invités payent ces différentes sommes, à titre d'offrande au fiancé. Ce genre d'offrande est même obligatoire pour tous les invités qui luttent de générosité : c'est ce qu'on appelle le « brâẓ ». Plus tard, lorsqu'à son tour il sera invité à un mariage, le marié sera tenu de rendre un cadeau équivalent à celui qu'il a reçu de son invité d'aujourd'hui. La somme ainsi donnée en cadeau est considérée comme une véritable dette : c'est la « tâoûça » algérienne, appelée encore « kenboûch » (1). Cette tâoûça est en Algérie une véritable institution de prévoyance; celui qui fait un mariage escompte les tâoûça des assistants et comme il sait ce qu'en pareille occasion, lui ou son père, ont eux-même donné, il peut calculer à peu près la somme qu'il récoltera et organiser sa fête en conséquence. Souvent, dans la Petite Kabylie, par exemple, un drap ou un foulard est étendu par terre et chacun y jette son offrande ; un « berrâḥ », ou crieur, proclame à tous les échos le montant de la somme et le nom du donateur pendant qu' un taleb accroupi à côté inscrit sur une liste le nom et le chiffre criés. Cette liste est destinée à faire foi ; en Algérie, en effet, il est d'usage que celui qui est invité rende plus qu'il n'a reçu, et le désir de paraître généreux pousse certains invités, à donner parfois le double ou le triple de ce qu'ils ont jadis reçu. Mais si l'on veut briser les bonnes relations qu'on

(1) Appelée encore « ḥeṭṭoûṭ », dans la petite Kabylie (Sicard, « Takitount »). Cf suprà, p. 264.

avait, ou indiquer qu'on ne ressent plus qu'une amitié très modérée pour son hôte, on se contente de donner exactement la somme que l'on a reçue. En aucun cas on ne peut donner moins, cette somme est juridiquement due et la jurisprudence algérienne a, paraît-il, été jusqu'à reconnaître ce genre de dette [1]. La tâoûça a lieu, non seulement pour les mariages, mais aussi pour d'autres fêtes ; celui qui a donné de nombreuses et généreuses tâoûça a ainsi, dans les mauvais jours, la possibilité de se tirer d'affaires en donnant une grande fête, où affluent les restitutions et dont il lui reste toujours quelques bénéfices. Il y a même quelquefois des abus et l'administration algérienne, pour les faire cesser, avait voulu, à une époque, réglementer la tâoûça et en faire faire la perception par le receveur des contributions : heureusement ce projet, fruit d'un amour excessif de la réglementation, n'eut pas de suite [2].

Ce même jour, la jeune mariée fait son ḥerkoûs, se parfume de senteurs violentes, « senbel » ou nard celtique [3], « ḳronfel », ou clou de girofle, safran et une plante nommée « târa », que je ne sais pas identifier. Pendant les sept jours de la noce, la femme reste sans ceinture, elle ne recommence à la porter que le septième jour. Pendant ces sept jours le mari ne voit pas ses parents ; la fiancée voit sa mère dès le lendemain du mariage, mais elle reste une année sans voir son père : cependant, lorsque celui-ci a besoin de la revoir, il s'y risque, mais seulement trois ou quatre mois après.

---

(1) Cpr Hugonnet, « Souvenirs d'un chef de bureau arabe », p. 32-33 ; Robert, « Arabe tel qu'il est », p. 175.

(2) Archives administratives.

(3) Ainsi identifiée par Raynaud, « Hygiène et Médecine au Maroc », p. 169, nº 68.

Lorsqu'un homme meurt, il est usuel que son frère, s'il n'est pas marié, épouse sa veuve. Cela est considéré comme une manière de tutelle pour les enfants qui, sans cela, pourraient tomber sous l'autorité d'un parâtre plus ou moins dur pour eux. De même, lorsqu'une femme meurt, on épouse souvent sa sœur, pour que les enfants soient élevés par leur tante ; mais cet usage n'est pas si constant que celui qui consiste à épouser la veuve d'un frère ; c'est une question de savoir si cette dernière coutume se rattache au lévirat du Deutéronome, toujours pratiqué par les juifs du Maroc. Il est, du reste, fort bien admis, en général, chez les Musulmans du Maroc, que la veuve refuse d'épouser son beau-frère, sans qu'on la blâme. Un usage fort répandu aussi, est d'épouser sa cousine germaine ; on estime qu'un cousin qui demande sa cousine ne peut éprouver un refus [1].



Dès que la femme ressent les douleurs de l'enfantement, on appelle la « gâbla » ou accoucheuse ; si l'accouchement est difficile, on lave l'orteil droit du mari et on fait boire à la patiente l'eau qui a servi à ce lavage. Cette coutume bizarre se retrouve aussi en Algérie. Je n'ai rien observé qui rappelle de près ou de loin la couvade. On enterre la délivre dans un endroit qui, autant que possible, est tenu secret, parce qu'elle pourrait servir à de redoutables opérations magiques : si on en fait manger à quelqu'un, celui qui en mange conçoit, dit-on, une haine violente contre l'accouchée.

---

(1) Cf Fischer, « Wortton im Marokkanischen », dans « Mitth. Orient. Sem. Berlin », Iahrg. II, 1899, Abth. II, p. 282 et les nombreuses références données.

Cet usage de cacher ou d'enterrer la délivre est, on le sait, universel; il y a là, sans doute, de grandes analogies avec la coutume qui consiste à enterrer soigneusement les rognures d'ongles, et dont nous avons parlé plus haut [1]. On habille l'enfant d'un rectangle allongé de drap, dans le milieu duquel on perce un trou, par où passe la tête du petit être : c'est la « mọkhrâga ». Au bout de trois jours on lui enlève ce vêtement, mais on la laisse toujours auprès de lui, tant qu'il est tout jeune ; c'est une sorte de talisman : il porte bonheur à l'enfant. Peut-être cette coutume se rapporte-t-elle aux superstitions des sauvages qui, croyant que l'âme de l'enfant n'est pas encore bien accoutumée à son corps et peut en sortir, placent près de celui-ci un objet ayant été en rapport intime avec lui, pour que l'âme, si elle s'échappe dans un moment de frayeur, aille se loger dans cet objet, d'où on la fait ensuite repasser dans le corps de l'enfant [2]. Quand on lui a enlevé la « mọkhrâga », on le revêt d'une petite chemise et on le roule dans ses langes.

La naissance d'un garçon est toujours accueillie avec plus de joie que celle d'une fille; la première est saluée par des you-you répétés, au lieu que pour une fille, on s'abstient de ces manifestations de joie. En beaucoup d'endroits du Maroc et de l'Algérie, on pousse trois you-you pour un garçon et un seulement pour une fille. Cependant, un proverbe arabe dit : « Lli ibekker belbent ibekker bel bekht », c'est-à-dire : « Celui qui commence (à avoir des enfants) par une fille, commence avec la chance ». Mais c'est plutôt un proverbe

(1) Cf Frazer, « Golden Bough », I, p. 53 ; trad. franç. ,I, p. 55. — Voy. supra, p. 99.

(2) Cf Frazer, « Golden Bough », I, p. 279 ; trad. Stiébel et Toutain, I, p. 197 et les références données.

de consolation et tout musulman souhaite de commencer par un garçon. Que ce soit l'un ou l'autre, au bout de sept jours a lieu la fête de l'imposition du nom (« tesmiya »). Ce jour là on tue un mouton, c'est la victime appelée « 'aḳîḳa » ; on range quelques bâtons par terre, à chacun desquels est attribué un nom. On pose dessus le couteau qui doit servir au sacrifice du mouton et quelqu'un, les yeux bandés, choisit un des morceaux de bois. Alors un des assistants, mais non le père, prend le couteau, le met sur le cou du mouton et l'égorge en disant : « El Maḥjoûb, semmînâk flâṇ », c'est-à-dire : « ô le protégé, nous te nommons un tel ». On remarquera que chez tous les peuples de la terre, c'est une habitude des plus répandues que de confier au sort, par un procédé ou par un autre, le choix du nom de l'enfant [1].

La peau du mouton est donnée à l'accoucheuse ; chez les Chiâḍma, on donne à l'accoucheuse les boyaux et la tête. En Algérie, au moins dans la province d'Oran, la viande de la bête tuée en cette occasion, ne peut pas être grillée, cela porterait malheur à l'enfant, et on donne à l'accoucheuse les boyaux et l'épaule droite. Dans beaucoup de villes marocaines, à Mogador, par exemple, on donne à l'accoucheuse, lors de la cérémonie du septième jour, la peau, la tête et les tripes du mouton tué. En outre, plus tard, à chaque grande fête musulmane, on lui donne l'épaule droite de la victime qu'on a égorgée. Les sages-femmes musulmanes reçoivent ainsi des quantités de viande, dont elles font du « kheliâ », c'est-à-dire de la viande marinée et séchée. C'est que, chez

(1) Cf Tylor, « Civil. primitive », II, p. 552 seq. Sur l'imposition du nom chez les Musulmans, cpr Mouliéras, « Maroc Inconnu », II, p. 513 ; Garcin de Tassy, « Mém. sur les noms propres », p. 23 ; Aubin, « Maroc d'aujourd'hui », p. 327.

les Musulmans, l'accoucheuse, comme le fossoyeur et le ṭâleb travaillent « fî sabîl Aḷḷâh », c'est-à-dire « pour la gloire de Dieu », sans avoir droit à aucun salaire. Dans l'orthodoxie musulmane, l'accoucheuse, de même que celui qui a égorgé la victime dans la cérémonie du septième jour, ne peuvent même pas recevoir une partie de la bête sacrifiée, celle-ci ne pouvant en aucune façon servir de salaire, car, de même que la victime sacrifiée à la fête du « âïd el kebîr », elle est en dehors des choses vendables et achetables ; cette même victime ne doit même pas servir à un banquet, elle doit être employée en aumônes et le père de l'enfant n'en doit pas manger [1]. Dans la pratique, il en est différemment, et l'accoucheuse est généralement, sous formes de cadeaux, l'objet de largesses de la part de ceux qui l'ont employée. En tout cas, le sacrifice d'une victime le septième jour de la naissance est considéré comme obligatoire et il n'est pas de moyen auquel n'ait recours celui qui est pauvre pour pouvoir tuer ce jour-là.

On sait l'importance extrême que les peuples primitifs attachent au choix du nom. Cette importance est également très grande chez les musulmans et on aime à donner des noms de bon augure ; le meilleur est naturellement Moḥammed et pour pouvoir assurer à un grand nombre d'individus le bénéfice de l'heureuse influence qu'il doit exercer sur la destinée de ceux qui le portent, on s'est ingénié à tirer de la racine ḥ m d, dont il dérive, ainsi que « 'Aḥmed », une foule de variantes : Ḥammou, Ḥammoûd, Ḥamdoûch, Ḥmaïdouch, Ḥammâmoûch, Ḥamdi, Ḥamdâch, etc.... De même, pour les femmes, de Fâṭima, on a tiré : Fṭoûma, Fâṭma, Fâḍna, Ṭâmọ, Ṭîṭem, Fṭâṭem... et de

(1) Voy. Ibn el Ḥâdjdj, « Madkhal », III, p. 34.

Khadîdja, Khadoûja, Kheddoûja, Khdiouej, Khdâdîj... Un musulman, quel qu'il soit, est toujours flatté de s'entendre appeler Sîdi Moḥammed, ou Sîdi 'Abdallâh [1]. On appelle souvent celui qui naît le vendredi, Boudjem'a et celui qui naît le jour de la fête, Belâïd. Celui qui naît coiffé, reçoit le nom de Maḥjoûb et celui qui naît sans lobe de l'oreille, le nom de Mîçoûm ; on peut, du reste, s'appeler Mîçoûm et n'avoir pas cette conformation physique, mais il est courant de nommer de ce nom celui qui naît ainsi constitué. S'il naît deux jumeaux, on les appelle généralement Ḥaçan et Ḥoçeïn ou, si ce sont deux filles, Fâṭima et Khadîdja; s'il y a un garçon et une fille, on choisit le plus souvent Ḥaçan et Fâṭima. La naissance de deux jumeaux, au rebours de ce qui se passe chez certains primitifs, où elle est regardée comme un malheur [2], est considérée chez nos musulmans comme un heureux présage. Au contraire, la naissance de trois jumeaux est de mauvais augure; il en est de même chez les animaux, et si une chèvre ou une brebis a trois petits, on en tue un pour conjurer le sort.

Le respect qu'on accorde aux enfants se traduit souvent par les noms dont on les appelle; nous avons déjà signalé l'habitude d'appeler sîdi de tout jeunes enfants; l'euphémisme « mlâïka », ou « anges », est souvent employé aussi [3]. Les nouveau-nés sont également appelés « maḥjoûb », jusqu'à quarante jours environ, ainsi que nous venons de le voir dans la formule de l'imposition du nom, et il ne faut pas confondre cette appellation avec le prénom de « Maḥjoûb »,

(1) Cf Mouliéras, « Maroc Inconnu », II, p. 437 et n.
(2) Voy. à ce sujet Lubbok, « Orig. de la civ. », p. 28 seq.
(3) Cf Marçais, « Dialecte de Tlemcen », I, 110 et la référence à Fischer.

qu'on donne, comme nous l'avons dit, à ceux qui sont nés coiffés et qu'ils gardent naturellement toute leur vie ; mais dans les deux cas, c'est un mot de bon augure ; on sait que chez nous « être né coiffé », est synonyme d' « avoir de la chance » ; il s'agit là d'une croyance universelle et dont l'origine est évidente.

L'étude des sauvages a démontré d'une façon définitive aux ethnographes modernes, que chez les peuples primitifs le nom est, en quelque sorte, identifié à l'âme et comme la crainte de voir celle-ci abandonner le corps domine les actes du sauvage en mainte circonstance, il s'ensuit qu'il ne prononce les noms qu'avec d'extrêmes ménagements, de peur de voir une âme quitter son corps ; il craint également de livrer son nom à un étranger, car celui-ci possédant ainsi cette sorte de double de l'âme, pourrait se livrer avec lui à des pratiques de magie sympathique, susceptibles de nuire à son propriétaire (1). De là, l'extrême répugnance du primitif de tous les pays à dire son nom ; cette répugnance est frappante chez nos musulmans et en particulier chez les Marocains. Aussi lorsqu'on veut demander son nom à quelqu'un, est-il obligatoire, sous peine de passer pour un homme mal élevé ou de ne pas obtenir de réponse, d'user de périphrase polie : « Ki semmâk Al̤l̤âh ? » lui dit-on. « Comment Dieu t'a-t-il nommé ? » On comprend que, conformément à toutes ces croyances, les enfants soient particulièrement appelés de vocables euphémiques, car ils sont des êtres faibles et ont besoin plus que d'autres d'être protégés contre toutes les mauvaises influences (1). C'est pour des raisons analogues que l'on craint chez beaucoup

(1) Voy. sur tout cela Frazer, « Golden Bough », I, p. 403 ; trad. franç., I, p. 331 seq. Cpr. Sn. Hurgronje, « Mekka », II, p. 122.

de sauvages de prononcer le nom des morts; cette crainte prolongée et transformée chez les peuples civilisés a provoqué peut-être et sûrement fortifié l'habitude de ne pas prononcer le nom d'un mort sans le faire suivre d'une formule déprécatoire; il n'en est pas autrement, à ce sujet, chez les musulmans que chez nous [2]. La grande importance qu'attachent les indigènes de l'Afrique du Nord à tout ce qui concerne le nom a été bien mise en évidence en Algérie, lorsqu'il s'est agi, au cours de l'application de la loi de 1882 sur l'état-civil, de régulariser leur système onomastique. Il y eut, dans certaines régions, un commencement de rébellion : à Zemmora, pour citer un exemple, des musulmans avaient répandu le bruit que tous ceux qui se laissaient imposer par le commissaire un nouveau nom patronymique mouraient dans l'année. On allait répétant l'histoire d'un indigène qui, ayant eu son nom changé, était mort peu de temps après, et vraiment il n'était pas bien difficile de trouver de pareils cas. Cet indigène avait été enterré à la zaouia de Sîdi Moḥammed ben 'Aouda : on racontait qu'on l'avait exhumé et qu'il avait été trouvé coiffé d'un chapeau haut de forme, symbole humiliant des mécréants. Le Préfet d'Oran dut se rendre sur les lieux et parla avec énergie aux djemâ'a assemblées: leur foule murmura, mais force resta à la loi [3].

Tous les primitifs craignent beaucoup, nous venons de le

---

(1) Sur le respect du nom des enfants, cf Frazer, « Golden Bough », I, p. 408 ; trad. franç., I, p. 335.

(2) Cf encore Frazer, op. laud., I, p. 521 ; trad. franç., p. 350 seq.

(3) Ce curieux incident nous a été raconté par M. Venisse, actuellement administrateur de commune mixte, détaché à la sous-préfecture de Tlemcen.

dire, les influences malignes, d'origine magique, qui peuvent assaillir les enfants et on a recueilli, à ce sujet, d'innombrables superstitions. Des peuples avancés en civilisation, comme les Égyptiens, avaient pour conjurer ces influences d'innombrables formules et rituels (1). Chez les Reḥâmna, on évite avec le plus grand soin de laisser apercevoir les enfants aux femmes qui sont réputées pour être sorcières ; car il y a encore nombre de ces malheureuses chez les Marocains. On raconte d'elles qu'elles portent entre leurs épaules, sous leurs habits, un nouet d'étoffe, dans lequel se trouve du sang d'homme assassiné, de la poudre d'os de morts et autres substances maléfiques. Tout enfant sur qui elles attachent leur regard, meurt avant la puberté ; il en est de même pour tous les jeunes animaux qu'elles poursuivent de leur influence néfaste, poulains, ânons, chamelons, etc.... Quand la « seḥḥâra », la sorcière, a regardé un enfant, il se met aussitôt à pleurer ; on le mène de suite chez la « kọwwâya » (brûleuse), sorte de contre-sorcière qui, avec un petite tige de palmier nain, lui applique le feu sur le dos et sur le



Fig. 86. — Une kọwwâya des Reḥâmna
(*Cliché de l'auteur*)

(1) Voy. à ce sujet Maspéro, in « Journal des Débats », 25 juin 1902.

ventre et lui fait, en outre, prendre un remède (1). Les mères craignent surtout la « tâb'a », mauvais génie qui poursuit l'humanité de sa haine, dépeuple les maisons et cause mille malheurs, mais en particulier s'acharne après les enfants. La « tâb'a », cause souvent la mort de tous les enfants d'un individu les uns après les autres, jusqu'à ce que ce malheureux parvienne enfin à rompre (c'est le terme employé en arabe), cette série de désastres en allant sacrifier au tombeau de quelque marabout (2) : il doit avoir bien soin, en tuant sa victime, s'il la tue lui-même, de s'appuyer contre le mur du marabout, sans doute pour mieux se mettre en parfaite communication avec lui.

Une mère, dont les enfants meurent les uns après les autres, ou qui est stérile, emprunte la ceinture d'une femme féconde et dont les enfants sont vigoureux, et porte cette ceinture sur elle ; ce rite vulgaire de magie sympathique est d'ailleurs très répandu dans le Magrib (3). De même, on évite avec soin de toucher la ceinture d'une femme stérile et si on demandait à la lui emprunter, elle se ferait elle-même un scrupule de la prêter à une mère de famille. C'est dans une croyance analogue qu'à Fez, lors des mariages, il est d'usage d'emprunter pour la mariée des bijoux et des effets

(1) Sur les contre-sorciers, voy. Wellhausen, « Reste d. ar. Heid. », p, 160. Les premiers médecins n'étaient que des contre-sorciers.

(2) Sur la « tâb'a », sa légende, les moyens de la rompre, on peut voir Soyoûṭî, « Er-Raḥmat », p. 203-209.

(3) « Les Djebaliens ne portent leur burnous que le jour de leur mariage. Chaque hameau a son burnous de noces : il sert à tous ceux qui se marient et il se trouve en dépôt chez un notable de l'endroit ». (Mouliéras, « Maroc Inconnu », II, p. 495-496). N'y aurait-il pas là l'exemple d'une influence bienfaisante exercée par un manteau, que son usage rend plus ou moins un porte bonheur ? Cpr Basset, « Nédroma et les Traras », p. 20 et la référence à Gaudefroy-Demombynes donnée dans ce passage.

de prix aux ménages paisibles et heureux : il en est ainsi à Tlemcen ; à Oran, il est d'usage pour les nouveaux époux de demander aux couples anciens et heureux une tasse de lait ou une tasse d'eau.

Le quatrième jour après la naissance, chez les Reḥâmna, on rase les cheveux de l'enfant ; au Maroc cette cérémonie se fait de préférence le quarantième jour, mais bien souvent il n'y a pas de date très fixe ; il en est ainsi dans tout le Magrib, toutefois il arrive assez souvent, et on nous a cité ce cas aux environs de Mogador, que la première coupe de cheveux est faite le septième jour en même temps que l'imposition du nom. En tout cas, bien que cette dernière date soit plutôt exceptionnelle, il est remarquable que l'orthodoxie musulmane considère que c'est la seule qui soit légale [1]. Le sacrifice d'une victime, l'imposition du nom et la coupe des cheveux sont pour elle une seule et même cérémonie. Le musulman a ce jour-là sept obligations : nommer son fils, couper les cheveux du nouveau-né, faire une aumône de la valeur du poids de ces cheveux en argent ou en or, selon que ses moyens le lui permettent, sacrifier une victime dite « akîka » [2], enduire la tête de l'enfant avec du safran, le circoncire, et enfin distribuer à ses voisins les morceaux de la victime sacrifiée [3]. Tous ces rites, sans exception, sont des rites de purification [4] : un ḥadit rapporte que 'Abou

(1) Cf Van den Berg, « Droit musulman », p. 161 et n. 2.

(2) Sur l'étymologie de ce nom, voy. Marçais, « Dialecte de Tlemcen », p. 278, n. 3 et les références qu'il donne.

(3) Ibn el Ḥâdjdj, loc. cit.; Raḍî d dîn Abou Naṣr, « Makârim el Akhlâḳ », p. 73, in med.

(4) Les Kabyles, le jour de l'imposition du nom, barbouillent la tête de l'enfant avec le sang de la victime égorgée (Hanoteau et Letourneux, « Kabylie », t. II, p. 210-211). Ce barbouillage est le rite sauvage de la purification par excellence. Cf Lang, « Mythes, cultes et religions », p. 263.

'Abdaḷḷâh ayant été interrogé sur la signification de la coupe des cheveux, répondit : « C'est pour le purifier des souillures provenant des entrailles de sa mère » (1). L'ethnographie comparée, en nous révélant l'existence de cette cérémonie chez les peuples les plus divers, nous apprend que, par la coupe des cheveux, on croit écarter les mauvaises influences (2).

Toutefois, la tête de l'enfant n'est pas entièrement rasée ;



Fig. 87. — Groupe d'enfants chez les Reḥâmna
(*Cliché de l'auteur*)

on lui laisse une ou plusieurs touffes de cheveux sur la

(1) Raḍî d dîn, loc. cit.

(2) Cf Frazer, « Golden Bough », I, p. 387 ; trad. franç., I, p. 314 et les références données. — Cpr Goldziher, « Sacrifice de la chevelure chez les Arabes », in « Rev. Hist. Rel. », t. XIV, p. 59 ; Morand, « Rites de la chev. en Alg. », in « Revue Afr. », 1905, n° 257, p. 237 seq. — Pour la coupe des cheveux dans les prières pour la pluie, Frazer, op. laud., I, p. 378 ; trad. franç., I, p. 305.

tête (1), disposées de différentes façons, suivant le saint patron sous la protection duquel on entend placer l'enfant. Ceux qui sont voués à Sîdi bel 'Abbês, portent une ligne de cheveux sur le milieu de la tête et une petite touffe ou « guêrn », à droite ; ceux qui se consacrent à Sîdi Raḥḥâl, portent une ligne au milieu et une touffe de chaque côté ; ceux qui sont sous le patronage de Moûlaye Brahîm (au S. d'Amismiz dans l'Atlas), portent un toupet, deux «nouâder» ou mèches sur les tempes et une touffe sur la nuque ; ceux qui se réclament de Moûlaye 'Abdallâh ben Sa'îd (près de Tameṣloḥt), une tresse du côté gauche ; ceux qui sont sous la protection de Sidi 'Ali ben Brahîm (Tâdla), une rangée de cheveux devant le front et une petite tresse à droite, etc.... Telles sont les consécrations les plus usitées chez les Reḥâmna. Très souvent dans les petites tresses ainsi formées sur la tête des enfants, on inclut des talismans écrits, des coquillages (cauris), ou de la terre d'un marabout enfermée dans un petit nouet (2). A l'âge de la puberté, on enlève ces différentes sortes de coiffures,



Fig. 88. — Coiffure d'un enfant rahmâni, en l'honneur de Sîdi 'Ali ben Brahîm
(*Cliché de l'auteur*)

(1) Cf Frazer, op. laud., I, p. 375 ; trad. franç., I, p. 302. — Cette coutume, si répandue au Maroc, est cependant réprouvée par l'orthodoxie. Cf, p. ex., Taḳî d-dîn 'Abdelmalik, « Nozhat en nâṭirîn », p. 58 (interdiction du « ḳaz' »).

(2) Cf suprà, p. 100.

sauf les « nouâder » ; ceux qui en ont les gardent toute leur vie, les laissant pousser et se confondre avec leur barbe.

Les Reḥâmna circoncisent leurs enfants entre deux et cinq ans ; on sait que l'âge auquel il est procédé à cette cérémonie est extrêmement variable dans tout le Magrib : nous avons vu que chez les Doukkâla cet âge variait de sept jours à douze ou treize ans ; à Fez, la circoncision se fait entre deux et dix ans (1) ; à Tanger, vers huit ans (2) ; dans les Jbâla, entre cinq et dix ans (3) ; aux environs de Mogador, entre deux et quatre ans. En Algérie, c'est généralement vers sept ou huit ans qu'on opère l'enfant (4). Dans l'orthodoxie musulmane, il est recommandé de pratiquer la circoncision le jour même de la « 'aḳîḳa », c'est-à-dire une semaine après la naissance (5). C'est le barbier ou « ḥejjâm » qui, au Maroc, comme en Algérie, procède à cette opération ; mais ici, il ne se sert jamais de ciseaux, il n'emploie qu'un couteau. Nulle part, au Maroc, pas plus qu'en Algérie, on ne nous a signalé l'usage d'un couteau de pierre pour la circoncision ; il en était cependant jadis ainsi à Alger, si l'on en croit le P. Dan (6). On sait que l'usage de couteaux en pierre se retrouve souvent dans les cérémonies religieuses et indique que ces cérémonies remontent à une époque à laquelle le fer n'était pas connu ; il n'y a aucun doute, du reste, que la circoncision qui se retrouve chez les peuples les plus divers,

(1) Aubin, « Maroc d'aujourd'hui », p. 328.

(2) Salmon, « Tribu marocaine », in « Arch. mar. », I, p. 212-213.

(3) Mouliéras, « Maroc Inconnu », II, p. 514.

(4) Villot, « Mœurs, cout. inst. des ind. Alg, », p. 33.

(5) Ibn el Ḥâdjdj, « Madkhal », III, p. 32,

(6) Dan, « Hist. de Barb. », p. 349. Sur l'emploi des couteaux en pierre dans les cérémonies religieuses, on peut voir entre autres Frazer, « Golden Bough », I, p. 346 ; trad. fr., I, 273 et les références qu'il donne.

ne soit une pratique extrêmement ancienne. Les Reḥâmna, dès que le prépuce est coupé, le jettent par dessus l'épaule et l'on m'a assuré qu'on ne l'enterrait pas au cimetière (1). Cependant, il en est ainsi dans mainte autre région du Maroc et dans toute l'Algérie ; souvent même on va chercher de la terre soit dans un cimetière, soit à la limite de la tribu, et on y enterre le prépuce, puis on remet la terre en place (2). Dans tous les cas, chez les Reḥâmna, comme partout, la circoncision est l'objet d'une grande fête et le sociologue ne peut s'empêcher de remarquer combien l'éclat de cette fête est disproportionné à l'importance médiocre que la religion orthodoxe donne à la circoncision. De plus, il est souvent d'usage de circoncire les enfants ensemble (3) ; lorsque ce n'est pas la coutume, il est cependant d'un usage constant que le riche qui circoncit son fils fasse circoncire, en même temps, les enfants pauvres du voisinage ; de riches personnages affectent même, chaque année, une certaine somme à des circoncisions (4).

C'est une chose curieuse que les textes orthodoxes se montrent extrêmement brefs sur la circoncision ; le Coran n'en parle pas, le ḥâdît fort peu et aucun texte canonique ne formule de règles précises à ce sujet. Cette discrétion contraste avec l'importance extrême qu'attachent les indigènes à la circoncision ; demander à quelqu'un s'il est

---

(1) Je serais heureux que cette information fût contrôlée.

(2) Cf Villot, loc. cit.; Sicard, « Takitount » ; Féraud, « Tournée de la prov. de Const. », in « Revue Africaine », XIIe ann., n° 67, janv. 1868, p. 53. Sur la circoncision en Algérie, voyez encore Bonnafont, « Pérégrinat. en Alg. », p. 187 ; Hanoteau et Letourneux, « Kabylie », II, p. 211-212. Cpr Welhausen, « Reste », p. 174 ; Sn. Hurgr. « Mekka », II, p. 141.

(3) Cf Salmon, loc. cit.

(4) El Merrâkchi, « Almohades », trad. Fagnan, p. 249.

circoncis, est une grossière injure (1). On a vu des souverains musulmans, qui pour vexer les chrétiens, les obligeaient à se faire circoncire (2) ; l'enfant qui naît avec un prépuce très court et comme circoncis, est considéré comme une bénédiction (3). On cite comme une chose extraordinaire une tribu de l'Est Marocain, dans laquelle se trouveraient des Musulmans non circoncis (4). Tout cela nous montre que nous nous trouvons en présence d'une cérémonie extrêmement vieille, que l'Islâm a accueillie, mais sans lui attacher la même importance que le Judaïsme. Quel fut le sens primitif de cette cérémonie? On a écrit à ce sujet des volumes. Spencer y voyait un sacrifice (5), mais cette hypothèse est abandonnée aujourd'hui ; d'autres rapprochent la circoncision des mutilations que s'infligent les sauvages pour se distinguer et attirer sur eux l'attention, principalement celle du sexe féminin (6) ; l'orthodoxie musulmane lui donne le sens d'une purification et l'appelle même de ce nom, en arabe « ṭahâra » ; la plupart des sociologues modernes y voient un rite d'initiation. Ces deux dernières interprétations ne sont pas contradictoires : en premier lieu, l'analogie de la circoncision avec la coupe des cheveux, le fait que dans les deux cas on enterre les dépouilles, tout cela

(1) Cf Westermarck, « Human Marriage », p. 202 et les références données.

(2) Dozy, « Musulm. d'Esp. », II, p. 105, et les références données.

(3) Cpr Mouliéras, « Maroc Inconnu », II, p. 25 et le passage du Kitâb el Istikṣâ visé.

(4) Les Zkâra, d'après Mouliéras, « Tribu antimusulmane », in « Soc. Géog. Oran », XXVIIe ann., t. XXIV, p. 273. La même chose avait déjà été dite des Zkâra, dans le même périodique, par Demaeght, « Voy. d'ét. comm. s. l. front. maroc. », XIXe ann., t. XXIII, fasc. LXIX, p. 194.

(5) Spencer, Sociologie, III, p. 91.

(6) Westermarck, « Human marriage », p. 205.

plaide en faveur de la théorie de l'expulsion du mal; mais, d'autre part, le fait que la cérémonie est souvent collective et annuelle, et revient même à époques fixes (1), serait assez caractéristique d'une épreuve d'initiation, telle que l'étude des mœurs des sauvages modernes nous la représente (2).



Chez les Reḥâmna, comme chez bien d'autres populations de l'Afrique du Nord, les cérémonies funèbres ne sont pas aussi développées que l'on s'attendrait à les trouver, lorsque l'on considère le rôle important que joue le culte des morts dans le maraboutisme. Aux derniers moments d'un agonisant, ses proches se tiennent autour de lui et les voisins cherchent à faire partie de l'assistance. C'est, en effet, une croyance répandue chez nos musulmans, que l'âme du mourant ne peut entrer en paradis, qu'après avoir obtenu la grâce de ceux qui ont assisté à la mort. Il en est de même lors des accouchements : on croit que l'enfant ne peut naître qu'après avoir obtenu la grâce de tous les assistants. Aussi, dans ces circonstances et spécialement aux derniers

(1) A l'occasion de l'anniversaire de la naissance du Prophète. Cf Salmon, loc. cit.; Meakin, « The Moors », p. 243.

(2) Cpr Frazer, « Golden Bough », I, p. 51 ; trad. franç., I, p. 52. Ce passage est relatif aux dents et on remarquera que la cérémonie de la première dentition a beaucoup d'analogie avec celle qui nous occupe. Léon l'Africain, in Ramusio, I, fol. 42, A, dit qu'à Fez il y avait une fête des premières dents. — Hanoteau et Letourneux « Kabylie », II, p. 212, ont cru retrouver des traces de cérémonie de l'excision des filles : l'excision est usuelle en Orient ; les docteurs musulmans sont partagés sur le point de savoir si elle est obligatoire (Ibn el Ḥâdjdj, loc. cit.). Certaines informations m'ont fait croire que l'infibulation avait jadis été et était peut-être encore sporadiquement pratiquée dans la Petite Kabylie, mais je n'ai rien pu recueillir de positif à cet égard, malgré un séjour prolongé dans le pays.

moments d'un mourant, cherche-t-on par tous les moyens possibles à restreindre le nombre des assistants. Ceux-ci sont du reste attirés, non seulement par la croyance que nous venons de signaler, mais aussi par l'espoir d'envoyer aux morts qui leur sont chers un message par l'intermédiaire du mourant. On dit tout haut à l'agonisant : « Ouṣṣêl esselậm elkhoûya », ou « louậldi », c'est-à-dire : « Porte mon salut à mon frère » ou « à mon père » (défunts). On comprend que la famille du moribond cherche à le soustraire à ces cruelles commissions.

A peine a-t-il rendu le dernier soupir, que les lamentations éclatent ; les femmes se mettent à hurler et à se déchirer affreusement la figure avec leurs ongles. Il en est ainsi chez les Reḥâmna, les Doukkâla, les Serârna, les Tậdla. A Merrâkech, au contraire, il n'y a ni lamentations, ni lacérations ; cet usage n'est pas suivi non plus chez les Ḥâḥa, les Chiâḍma, ni les 'Abda. Toutefois, chez les Reḥâmna, les femmes ne suivent pas le convoi funèbre et continuent à se lamenter dans la maison du mort. Chez les Doukkâla, les Châouia, les Tậdla, les lamentations sont plus exagérées et les femmes viennent se déchirer la figure jusque sur la tombe du défunt et retournent même s'y lamenter plusieurs vendredis de suite.

Des chants funèbres, chantés le plus souvent par des « neddâbât », pleureuses professionnelles, accompagnent les lamentations. Cette littérature populaire est très développée chez les Reḥâmna et les Doukkâla, mais il faut avouer qu'elle est particulièrement ardue à étudier pour les Européens ; ces chants funèbres, du moins, ceux qui n'ont pas de caractère littéraire accusé, sont pleins d'ellipses et paraissent, à première vue, peu cohérents. Peut-être, d'ailleurs, le genre comporte-t-il essentiellement ce carac-

tère ; on en jugera par les morceaux suivants qui ont été recueillis sur place. Le premier se rapporte à la mort d'un homme tué, au cours d'un combat, mais il faut savoir que ces sortes de chants funèbres se chantent très bien à l'occasion d'une mort quelconque, sans qu'on fasse attention si les paroles sont bien appropriées aux circonstances et l'éloge d'un guerrier peut très bien être chanté à la mort d'un homme très pacifique.

« Viens, ô mon petit frère (3 fois). — Les chevaux sont venus, et sont venus [1]. — M'attaquer jusque dans le « khâlfa » [2]. — Tu m'as trahie, moi qui m'étais habituée à ta compagnie [3]. — Ils ont sellé leurs chevaux et dressé leurs embûches [4]. — Tes amis debout, demandaient des renseignements [5]. — Cette attaque eut lieu le soir. — Où est allé le plant de clémence ? [6]. — L'homme à la parole toujours tenue, — Qui n'était jamais gêné pour offrir l'hospitalité [7]. — Que de foules l'ont quitté satisfaites ! — Où a disparu le plant de clémence ? — Mon petit frère sous la terre m'est caché — Et le feu qu'allume sa mère est resté [8].... »

(1) La répétition marque le grand nombre des cavaliers qui participaient à l'attaque.

(2) Le « khâlfa », est la partie de la tente réservée aux femmes. C'est donc la veuve du mort qui parle et c'est son mari qu'elle appelle son petit frère.

(3) C'est-à-dire, la mort t'a ravi à mon affection.

(4) Il s agit ici des ennemis qui ont fondu sur la tribu ou le village.

(5) Les amis du défunt ont été pris au dépourvu et n'ont pu se défendre : ils n'étaient pas préparés et en étaient encore à demander des renseignements quand les ennemis les ont surpris.

(6) Le mort était un homme noble et généreux.

(7) Littéralement « que la « gueç'a » (grand plat) n'embarrassait jamais ».

(8) Il est mort et sa mère vit encore ; il s'agit là du feu que sa mère, entretient sous la tente dans le « kânoûn » ou foyer.

Le suivant est plus obscur :

« Ou mâli mâli lậlla ḥîna a mâli [1]. — O ma petite fille, la perdrix dit à la gazelle : — Allons visiter les lieux de réunion [2] — Et voir comment va le fameux tireur [3]. — S'il est au conseil ou dans sa tente. — Et la marmite de cuivre [4]. — Bois, ô mon père, dans la tasse aux anses d'or. — Le mokaddem, « cheïkh er rma »[5]. — Le campement est près du jardin et la meule est haute [6]. — Dậdda, petite mère, il était fortuné dans les moissons de l'été [7]. — Il n'allait que chez ses égaux [8]. — Il ne prenait (pour femmes) que de jeunes et jolies filles [9]. — Mes pieds m'ont emmené, « yâ mâli mâli » [10]. — O Jîlậli, emmène les mulets. — Donne le bonjour à mes enfants — Et dis leur que les saints du pays m'ont retenu ici [11]. — Là était marqué l'endroit où devait être ma tombe [12] ».

---

(1) Ces syllabes ne nous paraissent avoir aucun sens; c'est une sorte de ritournelle.

(2) « Rsâm » : lieux où on s'est rencontré, où il y a eu des rendez-vous, des réunions.

(3) Le défunt qui excellait au tir des armes à feu.

(4) Le sens ne nous apparaît pas.

(5) Peut-être le défunt, « chef des tireurs ».

(6) C'est une tente riche plantée près du jardin de son propriétaire ; la hauteur de la meule de paille porte témoignage de son aisance.

(7) Ses champs lui donnaient des récoltes abondantes.

(8) Il ne fréquentait que les personnages de haut rang comme lui.

(9) Il s'agit des femmes qu'il épousait simultanément et successivement. Les grands chefs se marient beaucoup.

(10) C'est maintenant le mort qui est censé parler et il va s'adresser à son esclave Jîlâli.

(11) Ces vers montrent clairement qu'il est mort à l'étranger, probablement dans une guerre.

(12) Vers propres à exciter la pitié; c'est un grand malheur pour les Musulmans, que de mourir loin de chez eux.

Le chant suivant se rapporte à la mort d'une femme de riche :

« Ah, yâ lâlla », viens ! (bis). — Lâlla, maîtresse de grande tente. — Son rḥal est élevé (1). — Son outre fait du bruit dans les nuits (2). — Ses vaches sont renommées (3). — C'était une maîtresse généreuse, — Toujours prête à donner le lait (4), — De dessous les vaches (5) ».

Voici un morceau funèbre qui se rapporte à la mort de jeunes gens tués dans un combat :

« Yaou », nous ne nous attendions pas à votre mort, ô jeunes gens. — Les armes sont disséminées et les « ouarouâr » (6) sont rares. — Votre courrier est sorti le vendredi (7) (bis). — Les alliés de l'ennemi ont fondu sur nous, — Ils ont tué cent cavaliers — Et ont tué jusqu'aux enfants ».

Le chant suivant respire la guerre ; un souffle de révolte le traverse ; peut-être se rapporte-t-il à un incident de la grande révolte des Reḥâmna au début du règne de Moûlaye 'Abdel'azîz :

---

(1) Grande pile de coffres, tapis, etc..., qui se trouve au milieu de la tente arabe. Son « rḥal « était élevé, c'est-à-dire qu'elle était riche.

(2) Elle bat le beurre toute la nuit, ayant une nombreuse maisonnée à nourrir, afin que la nourriture soit prête dès le matin.

(3) Littéralement « montrées » : on se les montre, comme des bêtes exceptionnelles.

(4) Le lait s'offre aux hôtes et ne se vend jamais. Cf suprà, p. 135. Vendre son lait est une indignité et les marchands de lait sont partout méprisés dans l'Afrique du Nord.

(5) C'est-à-dire chaud.

(6) Ce mot désigne les fusils entièrement creux, c'est-à-dire se chargeant par la culasse, à tir rapide, et spécialement les Martini dans cette partie du Maroc.

(7) Le courrier qui vous annonçait : ce passage est obscur.

« Il a écrit une lettre et me l'a envoyée [1]. — Moûlaye 'Abdel'azîz ne m'a pas donné de réponse. — Il n'y a pas de justice à Merrâkech [2] (bis). — Faites vos provisions [3] (bis). — Remontez vos brides pour les cris (de guerre) [4]. — Ils ont détruit les forteresses des tribus. — Enlevez vos provisions (bis). — O ma fille, adieu, ô ville [5]. — Les gens de cœur sont morts [6]. — On a dit au khalîfa du Soûs : Ta poudre, ô fils [7] ».

Encore un chant funèbre pour la mort d'une jeune femme

« O mère, ô mère, que feras-tu du moment que je viens à mourir [8]. — Je trouvais toujours la tente balayée et les enfants sages, comme si je n'étais pas absent [9]. — J'ai vu son mari [10], il s'est levé la nuit et le matin il était sur sa tombe [11]. — Il n'y a pas de consolation, — La jeune femme a laissé son trousseau de noces en haut du « rḥal » [12] —

---

(1) On peut supposer que c'est un parent du mort qui parle. Ce qui suit est le texte de la lettre dont il est question.

(2) Sans doute il s'agit d'une affaire politique ; le mort était quelque grand chef, victime d'une des spoliations habituelles au makhzen.

(3) C'est-à-dire préparez-vous à la guerre.

(4) C'est un appel à la révolte.

(5) « Ma fille » est-il un vocatif pour Merrâkech ? C'est en effet de Merrâkech qu'il s'agit. Le héros du chant funèbre quitte cette ville pour rejoindre sa tribu et la pousser à la révolte.

(6) Sans doute il a été victime de quelque perfidie.

(7) On pousse ce personnage à se révolter.

(8) C'est la morte qui est censée parler dans ce vers.

(9) Il semblerait que c'est le mari veuf qui parle maintenant.

(10) La parole est maintenant à un troisième personnage, la suite montre que c'est la mère de la défunte. Le mot « zmân », se prend dans le sens d'époux, soit pour l'homme, soit pour la femme.

(11) Son mari a été visiter sa tombe dès le matin.

(12) Elle était jeune mariée et n'a pas encore eu le temps d'user son trousseau qui est resté sur le « rḥal » (voy. p. 358, n. 1).

Résigne-toi à sa perte, ô fils de bonne famille [1]. — Je n'ai pas d'autres filles comme elle, car c'était la plus noble des femmes [2] ».

Les convois funèbres ne sont peut-être pas, dans les campagnes, aussi assidûment suivis que dans les villes. Dans l'Afrique du Nord, les Musulmans qui assistent à un enterrement se font un devoir de porter à tour de rôle le cercueil, ce qui, selon la croyance musulmane, « lave les péchés » [3]. A Fez et à Merrâkech, cependant, le cercueil est porté par des gens qui font ce métier ; à Fez, on les appelle des « zerzâya » (portefaix), à Merrâkech, on les désigne sous le nom de « reffâ'a ». On récite parfois dans les enterrements, comme cela se fait d'une façon plus générale en Algérie, des vers de la « Borda », ou de la « Hamzia », poèmes composés par El Boûcîrî [4] à la louange de Mahomet, surtout du premier de ces poèmes. Le commencement de la Borda ne ressemble pourtant guère à un chant funèbre, car il y est d'abord uniquement question, suivant un vieux cliché de la poésie arabe, du chagrin que le poète éprouve à se voir séparé de sa maîtresse. Il y avait ainsi

---

(1) Ceci s'adresse au mari veuf.

(2) Sur les chants funèbres dans le Nord de l'Afrique, voy. un curieux passage dans « Relation de trois voy. au Maroc », p. 110-111. On trouvera des chants funèbres traduits dans Féraud, « Tournée dans la province de Constantine », in « Rev. Afr. », XIIe ann., n° 67, janv. 1868, p. 55 ; Daumas, « Chevaux du Sahara », p. 455 seq. ; mais voy. surtout le travail de Joly, « Poésie moderne des nomades algériens », in « Rev. Afr. », 48e ann., nos 254-255, 3e et 4e trim. 1904, p. 211 seq.

(3) On peut consulter spécialement le « 'adab des convois funèbres », « Toḥfat el abçâr oua l baçâïr », de Maḥmoud es Sebki. — Le texte des chants funèbres traduits ici sera donné dans l'appendice n° 4.

(4) Charaf ed dîn 'Aboû 'Abdallâh Moḥammed el Boûcîrî. Voy. René Basset, « Bordah », où se trouvent des renseignements complets sur le poème et son auteur.

dans la poésie arabe des lieux communs obligés et telle était



Fig. 89. — Enterrement d'un musulman à Alger

la tyrannie des traditions, qu'un poète ne pouvait pas commencer à sa guise une « ḳaçîda ». Aussi, ne doit-on pas

s'étonner outre mesure de voir un poète qui va chanter les louanges du Prophète, commencer par parler de sa maîtresse. Les glossateurs musulmans ont d'ailleurs voilé facilement ce qui aurait pu paraître inconvenant dans ce début, en prétendant qu'il s'agit ici non d'un amour ordinaire, mais de l'amour du Prophète et que c'est lui et non une maîtresse imaginaire qui est chanté au commencement de la Borda ; c'est ainsi que chez nous les théologiens voient dans l'églogue du Cantique de Salomon, l'amour de Jésus-Christ pour l'Église. Quoi qu'il en soit, les Musulmans des villes algériennes qui assistent à un enterrement alternent les vers de la Borda avec la « chehâda » musulmane en les psalmodiant sur l'air suivant (2) :



(2) Cet air a été noté pour moi par M. Mouliéras, qui y a joint un accompagnement.



Les prières sur la tombe sont les mêmes à peu près que dans toute l'Afrique du Nord ; elles sont faites par les ṭâleb (1). La coutume, si générale sur toute la terre, de l'obole du mort, n'a laissé que peu de traces au Maroc ; on n'enterre pas d'habitude de joyaux ou de monnaies avec le mort (2). Cependant, on inhume quelquefois un enfant ou une femme avec ses bracelets et autres bijoux. En Algérie, on enterre souvent avec le mort une amulette appelée « sou'âl », que l'on place sous sa tête : c'est un talisman écrit par les ṭâleb et qui, dit-on, permet à l'âme de celui-ci de répondre

(1) Voy. à ce sujet Mouliéras, « Maroc Inconnu », II, p. 426 seq.

(2) Il en est peut-être autrement dans le Nord du Maroc. Cf Pidou, « Empire du Maroc », p. 55.

plus facilement à Mounkar et Nakîr, les deux anges qui, d'après la croyance musulmane, l'interrogent dans le tombeau; je n'ai pas trouvé cet usage répandu dans le Sud du Maroc.

Chez les Reḥâmna il est d'usage, ainsi que dans l'Afrique Mineure en général, de visiter les tombes : ce sont les femmes qui se chargent de ces visites quelques jours après la mort de leurs parents. Puis elles y retournent tous les vendredis, et y amènent des ṭâleb pour dire des prières. Dans beaucoup de villes la visite des tombes le vendredi constitue la principale sortie des femmes et dégénère même souvent en distraction, quand elle n'est pas prétexte à des incartades plus graves [1] : l'orthodoxie musulmane, qui est hostile à cet usage, n'a pu cependant parvenir à le déraciner [2]. Il est assez remarquable que chez d'autres populations du Ḥoûz, qui sont berbères, on ne visite point les tombes; il en est ainsi chez les Ḥâḥa, par exemple, on n'y fait pas même ce pieux pèlerinage à la fête de 'Âchoûra. A Merrâkech, au contraire, on se rend en grande foule aux cimetières à cette occasion, on y fait des aumônes aux pauvres, on asperge les tombes avec de l'eau et on y plante des myrtes. En Algérie, dans certains pays, on plante toujours quelques oignons de scylles sur les tombes [3]; cette coutume de planter des fleurs sur les tombes est universelle; on croit que l'âme passe dans ces végétaux et y souffre moins [4]. Une légende très répandue, est celle de deux amoureux enterrés l'un près de l'autre et sur la tombe

(1) Cf Marçais, « Dialecte de Tlemcen », p. 128.

(2) Voy. Ibn el Ḥâdjdj, « Madkhal », p. 122, 160.

(3) Sicard, « Takitount ».

(4) Cf suprà, p. 104.

desquels poussent des arbres s'entrelaçant [1]; c'est dans la province d'Oran l'histoire de Koûra et 'Aouâli [2]. A Merrâkech, les hommes et les femmes visitent encore les tombes le vingt-septième jour du Ramadan; les femmes seules les visitent pendant trois jours après une mort. A part ces différents cas, il n'y a pas à Merrâkech d'autres visites de tombes [3].



Dans son mémoire sur les Zkâra, Mouliéras a rangé les Reḥâmna du Ḥoûz au nombre des groupes sociaux qui professeraient les doctrines qu'il a attribuées à ces populations de l'Orient marocain. Quelque subversives des idées courantes que paraissent les découvertes du professeur d'Oran et bien qu'il y ait lieu de lui en laisser provisoirement toute la responsabilité, nous ne pouvons croire qu'il ait été, comme on l'a dit, trompé par des imposteurs. Lorsque les

(1) Cf Chauvin, « Bibliographie arabe », V, p. 107.

(2) Koûra, non d'homme; 'Aouâli, non de femme. Sur ce dernier, voy. Bel, « Djazya », in « Journ. Asiat. », sept-oct. 1902, p. 234, p. 126 du t. à p.

(3) Sur les cérémonies funèbres au Maroc, on peut voir, outre les auteurs que nous avons déjà cités, Léon l'Africain, in Ramusio, fol. 42, A; Urquardt, « Pillars of Hercules », II, p. 207 seq.; Lenz, « Timbouctou », I, p. 175; Quedenfeldt, « Br. d. Mar. » in « Ausl. » 1890, p. 732; Ségonzac, « Voy. au Maroc », p. 210; Thomson, « Travels in Atl. and South. Mor. », p. 24; Diego de Torrès, « Hist. des Chérifs », p. 266 (cf p. 114); Mouliéras, « Maroc Inconnu », II, p. 425-435, 584-590; Aubin, « Maroc d'aujourd'hui », p. 328; Meakin, « The Moors », p. 377 seq. Ce dernier est le plus complet; on pourra comparer la psalmodie notée à celle de la Borda que nous venons de donner. Pour l'Algérie, voy. les références données par Stumme, « Beduinenlieder », p. 88, n. *b*. Il est bon d'y ajouter Hanoteau et Letourneux, « Kabylie », II, p. 220 et Robert, « L'Arabe tel qu'il est », p. 155.

faits qui sont à la base de son mémoire auront été vérifiés et retrouvés dans les différents groupes de populations qu'il énumère (1), il lui restera l'honneur de les avoir signalés le premier. Toutefois les mœurs singulières des Zkâra avaient déjà été indiquées par Demaeght, qui avait fait connaître qu'ils passaient parmi les arabes pour hérétiques, pour avoir des mœurs dissolues, pour ne pas pratiquer la circoncision (2). Parmi les groupes que Mouliéras cite comme ayant les croyances des Zkâra, se trouvent les Mlâïna, de la province de Fez ; Aubin a signalé les rapports des Mlâïna avec les Zkâra, mais il ne dit rien de leurs mœurs : « ils forment, dit-il, une honnête république » (3). Nous devons dire ici, sans toutefois prétendre rien conclure de ce fait, que, lors de notre voyage à Fez, en 1901, nous interrogeâmes à plusieurs reprises des musulmans sur les Mlâïna et plusieurs de nos informateurs nous en parlèrent avec violence, disant que c'étaient des « khouârij », c'est-à-dire des hérétiques, qu'ils ne croyaient à rien et qu'ils commettaient couramment toutes sortes d'horreurs, à commencer par la prostitution de leurs filles et par l'inceste. N'ayant pas été chez les Mlâïna et n'ayant pu, par conséquent, vérifier ces accusations, je me contentai d'en prendre note et je les attribuai à une sorte de haine qu'auraient eue les Marocains contre ces étrangers ; je vois aujourd'hui qu'elles avaient sans

(1) Mouliéras, « Une tribu zénète antimusulmane au Maroc », in « Bull. Soc. Géog. Oran », 27e ann., t. XXIV, fasc. C, juillet-sept. 1904, p. 243. La première partie de cet article qui n'est pas terminé au moment où nous écrivons ces lignes, a paru dans le même périodique, 26e ann., t. XXIII, fasc. XCVII, oct.-déc. 1903, p. 293 seq.

(2) Dans le même périod., 19e ann., t. XXIII, fasc. LXIX, avr.-juin 1896, p. 193-194.

(3) Aubin, « Maroc d'aujourd'hui », p. 104.

doute quelque fondement. Les Ṙnânema du Sud Oranais, donnés également par Mouliéras, comme « affiliés au Zkraouisme », nous sont également connus pour exercer, en général, des métiers méprisés, pour être impies et pour laisser jouir leurs femmes d'une liberté singulière (1). Il y a donc là un ensemble de présomptions qui doivent faire prendre en grande considération les révélations de l'auteur du « Maroc Inconnu ». Mais en ce qui concerne les Reḥâmna, nous ne pouvons apporter aucune confirmation à ses assertions : dans la petite étude que nous en avons faite, nous n'avons rien trouvé qui se rapporte à des coutumes aussi étranges que celle du *jus primæ noctis* des Zkâra (2), de la « nuit de l'erreur » (3), ou de la singulière forme de mariage décrite par l'auteur (4). Mais peut-être en aurions-nous trouvé des traces si nous avions été prévenus; si, dans tout ce que nous exposons au cours de ce chapitre, rien ne se rapporte aux

---

(1) Cf de la Martinière et Lacroix, « Documents », II, p. 708. Cpr nos « Marabouts », p. 99.

(2) Je persiste à croire qu'il s'agit bien d'un « droit du seigneur », au cas ou l'information serait vérifiée ; même s'il était démontré qu'il ne s'agit que d'une « confession », suivant l'expression de Mouliéras, on devrait la considérer comme une survivance d'un tel droit, dont l'exercice serait tombé en désuétude. On a des exemples de sociétés sauvages accordant un droit de *jus primæ noctis* au roi-prêtre ou roi-dieu de la société. Voy., p. ex., les références données par Westermarck, « Human Marriage », p. 76, sans aucunement adopter, pour cela, les conclusions de cet auteur.

(3) Je me permettrai de rapprocher de cette cérémonie de la nuit de promiscuité, une coutume très analogue rapportée par Léon l'Africain, in Ramusio, I, fol. 61, A, à propos de peuples habitant dans les montagnes voisines de Fez.

(4) Cette forme de mariage se rapproche à la fois du mariage *ambilien* limité et du mariage *sémundien* des ethnographes modernes.

coutumes spéciales des Zkâra, nous ne saurions conclure quoi que ce soit de cette constatation négative [1].

Des quatre grandes fêtes religieuses musulmanes qui sont naturellement célébrées par les Reḥâmna, c'est surtout l'Āïd el Kebîr et 'Âchoûra, que l'on appelle « el 'achoûr », qui présentent quelques particularités intéressantes à signaler. Le jour de la fête des sacrifices, on se rend chez le « fḳîh » de l'endroit et là, la plupart des chefs de famille lui remettent leur couteau et des dattes ; c'est le fḳîh qui aiguise lui-même les couteaux ; puis on fait la prière au « mṣâlla »,

(1) C'est sans doute à l'existence des Zkâra ou des groupes analogues qu'il convient de rapporter l'assertion contenue dans Serres et Lasram, « Voy. chez les Senoussia », p. 94, nº 1, où il est dit qu'il y a des motazélites au Maroc. — Depuis l'impression de ces pages, M. Mouliéras a terminé sa remarquable étude sur les Zkâra et dans la dernière partie, il déclare que ses plus récents informateurs lui ont dit que les Reḥâmna n'étaient pas affiliés aux Zkâra. — D'autre part M. Salmon a publié dans les « Archives marocaines », II, p. 258, une notice sur les Bḍâḍoua du Ṙarb qui ressemblent complètement aux Zkâra. — Il y a là un ensemble bien curieux de faits dont il serait peut-être prématuré de vouloir donner une interprétation. Au Congrès des Orientalistes d'Alger, M. Montet a rapproché ces populations des Druses et M. Marçais des Beni 'Adès algériens. Il est à remarquer que tous ces groupes paraissent affiliés à la confrérie de Sîdi Aḥmed ben Yoûcef de Miliâna, les Beni 'Adès comme les autres. Ces Beni 'Adès, sortes de « bohémiens » algériens sont répandus dans l'Algérie, sans former nulle part de groupement cohérent : ils sont généralement maquignons, forgerons, tatoueurs surtout. On les appelle aussi « 'Amriya ». Or, on lit dans le mémoire de Mouliéras que les Zkâra se réclament d'un certain 'Amor ben Slimân, dont la personnalité reste très indécise. Il est d'autre part établi que les disciples de Sîdi Aḥmed ben Yoûcef ont souvent été considérés comme hérétiques (Cf Ibn 'Asker, « Daouhat en-nâchir », p. 90 ; Aḥmed ben Khâled, « Istiḳṣâ », III, p. 23 [hérésie des Cherrâḳa]). — D'autre part, d'après Mouliéras, il y aurait des groupes analogues dans les Châouia, qui sont, nous le savons venus de Tripolitaine et au dire de certains auteurs musulmans kharedjites d'origine. Cf supra, p. 4, n. 1.

endroit à ciel ouvert affecté à cet usage, et le fkîh se charge de tuer une partie des moutons et commet un certain nombre d'individus pour tuer le reste ; à chacun d'eux il désigne la tente où il doit sacrifier, lui remet un des couteaux et lui donne en même temps une poignée de dattes. Chaque mouton est égorgé devant les deux piquets formant montant au centre de la tente. A ce moment, on recueille du sang de la victime, auquel on mélange du ḥarmel, un peu d'orge et un peu de charbon; puis quand le sang est coagulé, on examine ce mélange. S'il y a au milieu une grande raie blanche, c'est le « kfen » ou « linceul », signe de mort; s'il y a des trous çà et là, c'est le « mers » ou « assemblage de plusieurs silos », qui présage une bonne récolte ; s'il y a des bosselures, c'est le « ṙnem » ou « bétail », qui, à gauche, indique que l'année sera bonne pour les moutons, et à droite, signifie, au contraire, la prospérité des troupeaux de bœufs. Mais la divination par le sang n'est pas la seule qui soit en usage à cette occasion; on pratique aussi chez les Reḥâmna, comme du reste dans toute l'Afrique du Nord, l'omoplatoscopie, c'est-à-dire la divination par les omoplates du mouton sacrifié. Il est curieux de constater que c'est là une coutume répandue chez les peuples les plus divers du monde (1). El Idrîci signalait déjà les Zénètes qui habitent entre Tlemcen et Tiaret, comme particulièrement versés dans la scapulomancie (2); au Maroc elle se pratique généralement; toutefois, nous verrons que certaines tribus berbères ne la connaissent pas. On désosse

(1) Voy. les principales références relatives à ce sujet dans Tylor, « Civ. prim. », I, p. 146 et Frazer, « Golden Bough », I, p. 366; trad. franç., I, p. 273. On peut y ajouter une curieuse note de Havet, « Christianisme », II, p. 96, où il y a également d'intéressantes références.

(2) Idrîci, « Descript. Af. et Esp. », trad. Dozy et de Goeje, p. 106.

24

l'épaule droite et on en retire l'omoplate : si elle est lisse, l'année sera bonne ; si, au contraire, il y a une ligne blanche, c'est le signe du « kfen », de mauvais augure. Le premier jour de la fête, on ne mange que la tête, la fressure et les intestins ; le deuxième jour, on mange le cou et les épaules ; le troisième jour, on mange ce que l'on veut et on fait sécher le reste.

L'Âïd el Kebîr est encore marqué chez les Reḥâmna par la « farâja », sorte de mascarade qui, au Maroc, se fait d'habitude à l'occasion de 'Âchoûrâ, mais qui, chez les Reḥâmna, se fait en même temps que la fête des Sacrifices ; nous verrons plus loin en traitant spécialement des réjouissances de 'Achoûrâ, que cette variation de date s'explique très facilement. Dans la « farâja », on représente 'Azzoûna : c'est un individu imberbe qui s'habille en mariée et à qui on met des bijoux, comme s'il s'agissait d'une véritable fiancée juive (1). Autour d'elle s'empressent des musulmans déguisés en juifs et qui font semblant de vendre : les uns en faisant le simulacre de mesurer de la toile, donnent une gifle à ceux qui se trouvent trop près d'eux, les autres feignant de vendre de ces fausses perles qui se débitent couramment pour la parure des femmes et faisant le geste de les montrer, jettent de la terre à ceux qui les regardent... Le cortège arrive à une tente ouverte, devant laquelle les femmes sont assises, parées et le visage dévoilé. Derrière est Bou Jloûd Hérĕma, individu déguisé en loup-garou, avec des peaux de mouton ou de bouc ayant servi à la fête ; sur la figure, il a la tête du mouton ou du bouc et un bouquet de plumes sur la tête. Alors 'Azzoûna danse devant les femmes, les juifs dansent également, puis Hérĕma se montre, on fait semblant

(1) 'Azzoûna est un nom donné aux juives.

de le tuer à coups de fusil et de sabre. On donne aux acteurs de cette mascarade de la viande ou même on leur tue un mouton. La farâja et Bou Jloûd ont lieu pendant toute une semaine [1].

Au « 'achoûr » chacun prend une « ta'arîja », ou petit tambour de basque et en joue ; on fait des feux avec du bois et on s'amuse à sauter par-dessus : c'est la « cha'âla ». En même temps on chante :

« Ah ya 'achoûr, jâou lkhêṭṭâb fi bniyîtek, ta'ṭîha oulla lâla — Jâb elḥenna, jâb ettëmer, jâb leblâri ziouâni — Ah defnoûh fi regguiya béïḍa ou nḳiya — Ḥeznou 'alîh chchorfa, ḥatta lemkhazniya — Ah ya bâba 'achoûr, ḥellît 'alîk cha'oûri — G̣uedd ḥbâl ejjerâra, guedd ṭrîḳ essouwwâga — Ḥâss leġorâb iḳâḳi foûg ourgâna — Hâdi mḥaltek, ya 'achoûr, lḥatta ḥadna ».

« O 'achoûr, on est venu demander ta fillette en mariage, la donneras-tu ou non ? — Il a apporté du ḥenné, il a apporté des dattes, il a apporté des belṙa en cuir jaune (dit ziouâni). — Ah ! on l'a enterré dans un endroit dénudé, blanc et propre. — Les chérifs l'ont pleuré et même les mkhaznis [2]. — Ah ! Bâba 'Achoûr, pour toi j'ai dénoué mes cheveux (en signe de deuil) — (mes cheveux qui sont) comme des cordes de poulie, comme des chemins où l'on mène des bêtes au marché. — Le corbeau croasse sur l'arganier [3]. — C'est là ton armée, ô 'achoûr, qui campe près de nous ».

---

(1) Nous les étudierons plus complètement dans le chapitre sur Merrâkech.

(2) Nous verrons que les mkhâznia prennent le deuil à la fête de 'Âchoûra.

(3) Il n'y a pas d'arganiers dans les Reḥâmna ; ce texte se rapporte donc vraisemblablement à l'époque où les Reḥâmna vivaient dans le Soûs, pays de l'argan. Cf suprà, p. 311-312.

Bien que le sens de cette poésie, comme bien d'autres cas semblables, ne nous apparaisse pas entièrement, cependant, il est clair qu'il s'agit là d'un véritable enterrement de carnaval. En étudiant de plus près la fête de 'Âchoûrâ, nous verrons, qu'en effet, elle correspond actuellement à notre carnaval (1).



L'exposé de ces coutumes populaires nous amène à parler d'une autre catégorie de fêtes qui sont restées vivaces au Maroc, comme dans tous les pays du monde, bien qu'elles aient perdu la plupart du temps la signification qu'elles avaient primitivement et qu'il ne soit pas toujours possible aujourd'hui pour nous d'en saisir le sens : nous voulons parler des fêtes solaires et agraires, dont le retour est réglé non par le calendrier lunaire des Musulmans, mais par le calendrier Julien. Il y a longtemps qu'on a observé que les indigènes de l'Afrique du Nord se servent toujours du calendrier solaire et qu'ils en ont conservé les noms latins (2); la vérité est que chez tous les Musulmans, le calendrier Julien n'a jamais cessé d'être en usage, attendu que les Musulmans reconnaissent et célèbrent un certain nombre de

(1) Dans le chapitre sur Merrâkech.

(2) Cf entre autres très nombreux auteurs de Neveu, « Les Khouan », p. 83 ; Rohlfs, « Reise durch Marokko », p. 140; Houdas, « Tordjmân », p. 166 ; Quedenlfeldt, « Div. et rép. popul. berb. Mar. », trad. Simon, p. 31 ; Mercier, « Chaouia de l'Aurès », p. 38 ; Lippert, in « Mittheil. d. Sem. f. Or. Spr. », Jahrg. II, 2e Abth, Westast. St., p. 252 ; de la Martinière et Lacroix, « Documents », III, p. 235; Belkassem ben Sédira, « Cours de Kabyle », p. CCXI ; Stumme, « Handb. d. schilḥ. v. Taz. », p. 108 ; Salmon, « Tribu marocaine », in « Arch. Maroc », 2, p. 232.

fêtes également célébrées par les chrétiens et au premier rang desquelles il faut ranger le « Maoulid Sîdnâ Âïça », c'est-à-dire la Nativité de Jésus-Christ; les efforts des orthodoxes intolérants pour détourner les Musulmans de célébrer ces fêtes qu'ils n'osent pas toujours réprouver ouvertement, surtout quand il s'agit d'un prophète comme Âïça, sont tout à fait caractéristiques et prouvent à quel point ces usages sont enracinés (1). Parmi les fêtes solaires d'un caractère très antique qui sont toujours observées dans l'Afrique du Nord, il faut citer Innâïr et la « 'anṣra ».

Chez les Reḥâmna, à Innâïr, c'est-à-dire au 1er janvier, on fait de la dchîcha à l'huile et de cette dchîcha on prend une pelote que l'on pose sur la tente le jour même d'Innâïr; le lendemain on va l'examiner, si elle est humectée et désagrégée par l'humidité, l'année sera bonne, sinon, cela présage la sécheresse. Il est d'usage aussi de manger la « 'açîda », ou bouillie très épaisse de farine d'orge. Chez les Chiâḍma, ce sont des boules de « 'açîda », que l'on expose dehors pendant la nuit et dont on tire des présages. Chez les Hâḥa, on mange la « tagoulla » (nom berbère de la 'açîda), avec du beurre et du miel, pour les pauvres avec de l'huile d'argan; on mange aussi force miel et on boit du « lben », ou lait aigre.

L'usage de manger de la bouillie au solstice d'hiver, c'est-à-dire huit jours avant Innâïr est, on le sait, un usage très répandu; la bouillie de Noël est encore traditionnelle dans nos campagnes françaises et les Orientaux fêtent de même la Nativité de Sîdnâ Âïça en mangeant force 'açîda (2). La bouillie de céréales étant un mets naturellement très ancien, témoigne de l'antiquité de cette coutume. Il y a

(1) Cf Ibn el Ḥâdjdj, « Madkhal », I, p. 175.

(2) Le même, eod. op., I, p. 181.

évidemment un rapport étroit entre Innâïr et le Maoulid ʿÂïça des Musulmans ; cette dernière fête est également connue au Maroc (1), mais nous sommes mal renseignés sur les cérémonies auxquelles elle donne lieu. D'après Masqueray, la fète de Noël est connue des habitants de l'Aurès, qui la célèbrent sous le nom de Bou Ini (2), huit jours avant Innâr et son nom viendrait du latin *bonus annus;* mais Mercier donne à « bou iyni », la signification de fête du piquet, parce que l'on change à ce moment toutes les perches auxquelles sont suspendus les ustensiles de ménage et il dit que cette fête concorde avec Innâïr (3). J'ai déjà eu l'occasion d'émettre l'hypothèse que les deux étymologies ne sont peut-être pas inconciliables (4), mais il importerait d'être fixé sur la date exacte des diverses cérémonies. Il règne, à cet égard, une grande confusion dans nos connaissances ; peut-être cette confusion représente-t-elle la réalité, car il n'est pas impossible que l'année ait à une époque ancienne commencé au solstice et que les cérémonies se soient en quelque sorte dédoublées ; comme aussi, il est possible que, l'année romaine ayant jadis commencé au 1er mars, les cérémonies qui accompagnaient le nouvel an se soient en partie confondues avec celles du solstice, lorsqu'elles furent reportées dans son voisinage.

---

(1) Mouliéras, « Maroc Inconnu », II, p. 519.

(2) Masqueray, « Documents hist. recueil. de l'Aurès », in « Rev. Afr. », XXIe ann., nº 122, mars-avril 1877, p. 115. Cf Féraud, « Kitâb el ʿAdouâni », p. 157.

(3) Mercier, « Chaouia de l'Aurès », p. 38 ; cf Ct Lartigue, « Monogr. de l'Aurès », p. 392 ; ce dernier donne la variante « Boun Ini », très importante, si elle est confirmée (elle vient d'être confirmée par le remarquable article de Destaing sur Ennaïr, in « Rev. Afr. », 1905, Nº 256, p. 51).

(4) Doutté, « Texte oranais », in « Mém. Soc. Lingu. », t. XII, p. 349.

En tous cas, dans les villes marocaines, comme en maint autre endroit de l'Afrique du Nord, il est d'usage de manger le jour d'Innâïr les « seba'a khḍâri », c'est-à-dire les sept légumes. A Merrâkech, on les mange pendant trois jours et ils se composent de navets, carottes, fèves, pois chiches, blé, raisins secs, dattes, on les fait cuire avec du couscous (1). Partout la veille d'Innâïr, c'est-à-dire le 31 ou 32 décembre (2), a le caractère d'un jour de deuil. Une particularité, c'est que ce jour-là on ne fait généralement aucune cuisine, où le « keskâs » soit nécessaire. On a coutume de dire en Algérie que, ce jour-là, « ma iḳeffelou chi », c'est-à-dire, « on n'ajuste pas le « keskâs » sur la marmite (3). Dans beaucoup d'endroits on ne mange absolument ce jour-là que des choses sèches, blé, fèves, pois chiches, bouillis à l'eau avec du miel. Le lendemain, 1er janvier, au contraire, est un jour de réjouissance : les « sba'a khḍâri », le beurre, le miel, les beignets, tous les bons plats sont de circonstance. On se souhaite la bonne année quand on se rencontre, usage qui existe également à l'occasion du renouveau de l'année musulmane, à 'Âchoûrâ ; petit exemple qui nous montre une fois de plus combien l'usage simultané de deux calendriers est susceptible de compliquer les rites et de dérouter les folkloristes. Une croyance remarquable et très répandue, c'est que le jour

(1) D'après Léon l'Africain, in Ramusio, I, fol. 41, D, il était d'usage à Fez de manger les sept légumes non à la fête du 1er janvier, mais à Noël. Je ne sais s'il en est encore de même aujourd'hui.

(2) Lorsque l'année est bissextile, les arabes ajoutent le jour complémentaire non après février, mais à la fin de décembre ; il est à remarquer que si nous l'ajoutons à la fin de février, c'est uniquement parce que jadis l'année finissait avec ce mois.

(3) Le verbe « ḳeffel », veut dire boucher hermétiquement le oint de la marmite avec la keskâs, au moyen d'un linge mouillé.

d'Innâïr, il y a toujours dans chaque maison un objet, si mince soit-il, qui se brise ou se déchire : un plat, un vêtement, un bâton..., fût-ce une simple ficelle, ou un morceau d'étoffe. Ce même jour il est d'usage de faire un nettoyage complet de la maison et de renouveler certains ustensiles de ménage.

Comment interpréter ces croyances et ces rites? Nous sommes probablement en face d'une ancienne fête du solstice. Cela est hors de doute pour notre fête de Noël, à laquelle le clergé chante l'hymne *Sol novus oritur* (1). L'usage assez répandu de feux de Noël, analogue aux feux de la Saint-Jean (2) et qui sont un rite sympathique destiné à encourager, en quelque sorte, le soleil à reprendre sa course après son déclin, le démontrent évidemment. S'il était prouvé que les rites d'Innâïr se rapportent au solstice, on pourrait peut-être penser que les rites de deuil du premier jour marquent le chagrin qui accompagne l'abaissement extrême du soleil et que les réjouissances qui suivent marquent la joie de le voir reprendre sa course ascendante; les fêtes exagérées que l'on fait à cette occasion seraient un rite de magie sympathique, destiné à donner à l'astre une vigueur nouvelle. On peut encore plus sûrement rapprocher Innâïr des fêtes du renouvellement et du rallumage des feux qui ont lieu chez beaucoup de sauvages (3). La question des survivances romaines possibles dans les rites d'Innâïr est à réserver, étant donné l'état fragmentaire de nos connaissances à ce sujet; de nouvelles observations sont à désirer.

Si le solstice d'hiver est marqué dans l'Afrique du Nord

(1) Tylor, « Civ. prim. », II, p. 385 et les références citées.

(2) Le même, loc. cit.

(3) Cf Frazer, « Golden Bough », II, p. 329; III, p. 248.

par des cérémonies dont l'origine se perd dans la nuit des temps, le solstice d'été est également une sorte de fête qui correspond très exactement à notre Saint-Jean, comme l'autre correspond à notre Noël. On sait que chez un grand nombre de peuples des feux de joie ont lieu à ces deux époques de l'année ; ceux du solstice d'hiver, qu'on n'observe pas au Magrib, ont persisté chez nous dans l'usage de la bûche de Noël. Quant à ceux du solstice d'été, que l'on observe chez tant de peuples européens (1), ils ne font pas défaut au Maroc (2) et sont le principal rite qui marque le jour de la 'anṣra » (3). La « 'anṣra », suivant les Musulmans, tombe le 24 juin, de même que le « maoulid Âïça », tombe le 24 décembre de l'année julienne (4).

A la « 'anṣra », chez les Reḥâmna, on prend du blé que l'on bat ce jour-là même, on le fait bouillir à l'eau avec de la graisse, on y met du sel et on le porte sur l'aire à battre. On fait un feu que l'on entretient avec des crottes de brebis, parce que cela fait beaucoup de fumée. Puis on arrose les meules de blé avec de l'eau et ensuite tout le monde mange le blé qui a été préparé comme nous avons dit. On allume les feux, de préférence auprès des jardins, de manière que la fumée touche les feuilles. Chez les Doukkâla, ce sont,

---

(1) Voy. à ce sujet Mannhardt, « Baumkultus », p. 500 seq.; Frazer, « Golden Bough », III, p. 267 seq.

(2) Cf Léon l'Africain, in Ramusio, I, fol. 41, D; Mouette, « Hist. Moul. Archy », p. 355; Pidou de St-Olon, « Emp. Maroc. », p. 47 ; Chênier, « Rech. sur les Maures », III, p. 224 (intéressant), etc..., et récemment Salmon, in « Arch. mar. », nº 2, p. 237. Cpr Masqueray, « Cités », p. 208 ; Largeau, « Pays des Rirha », p. 217....

(3) Sur ce mot, Dozy, « Supplément », s. v.

(4) Il importe de ne pas oublier qu'il s'agit du calendrier Julien, en retard de 13 jours sur le nôtre.

paraît-il, surtout les chérifs qui allument ces feux et ils touchent le front des enfants avec la cendre qui en provient. On dit souvent d'un jardin qui donne de mauvais fruits : « 'ala khâṭer ma 'ançertou chi », c'est-à-dire « c'est parce que tu n'y as pas fait le feu de la « 'anṣra ». Un autre proverbe dit : « L'âm ibân mel khrîfa ou l'anṣra tsebbêk », c'est-à-dire : « On juge l'année à l'automne (qui la précède) et la 'anṣra (antérieure) donne déjà un pronostic ». On dit ce proverbe pour présager le succès d'une affaire, suivant la manière dont elle commence : par exemple, si une demande en mariage débute par des discussions, on augurera mal de la suite du mariage et on citera le proverbe. C'est, qu'en effet, on croit encore que si le temps est nuageux le jour de la 'anṣra, la prochaine campagne agricole sera bonne et cette croyance se rattache évidemment à la coutume de faire des nuages de fumée avec les feux du 24 juin.

A ces rites du feu se joignent étroitement des rites de l'eau, comme nous venons de le voir, en exposant la coutume des Reḥâmna. Ainsi, par exemple, à Mazagan et à Azemmoûr, le jour de la 'anṣra on va se baigner dans la mer ; on y vient même d'assez loin ; on apporte encore au bord de la mer des réchauds, dans lesquels on fait des fumigations d'encens. Tous les ans, à Tétouan, à la 'anṣra, on voit passer les Jbâla de la région qui se rendent au bord de la mer : ils y restent la journée et se baignent tous, sans exception ; le soir, ils reviennent coucher à Tétouan. Chênier dit qu'à Salé, il a vu les jeunes gens faire « un pavillon en roseaux et en paille qu'ils faisaient flotter sur la rivière et auquel ils mettaient le feu en nageant et en folâtrant tout autour » (1) ; il serait bien intéressant de savoir si

(1) Chênier, loc. cit.

cet usage existe encore ; d'après Salmon on a coutume de brûler ce jour-là un hibou [1]. A Merrâkech, à la 'anṣra, on n'allume pas de feux, on se jette de l'eau les uns aux autres, dans les maisons. dans les rues, et cela à pleins seaux, jusqu'à tremper entièrement ses habits ; on jette aussi de l'eau sur les mosquées et sur les marabouts ; on immerge souvent même des personnes dans les « sḳâya », ou abreuvoirs ; personne ne travaille ce jour-là.

Ces divers rites ne forment qu'un ensemble assez fragmentaire : sans aucun doute les investigations ultérieures complèteront beaucoup ce tableau [2]. Cependant, tel qu'il est, on y reconnaît très facilement les traits essentiels d'un cérémonial qui a été très bien étudié dans ces dernières années. Mannhardt et surtout Frazer ont démontré que les feux de la Saint-Jean, si répandus en Europe, sont des rites de magie sympathique tendant à donner de la force au soleil, à s'assurer pour la campagne agricole prochaine les bienfaits des rayons solaires, de leur lumière, de leur chaleur, et par suite la santé pour l'homme, les animaux, les plantes [3]. On les accomplit surtout au solstice, parce que c'est un point critique dans la révolution du soleil et qu'il a besoin d'être soutenu en commençant sa course descendante ; aussi ces fêtes solstitiales sont-elles surtout répandues chez les peuples éloignés de l'équateur. De plus, on pense ainsi, chez les sauvages, purifier l'air des mauvaises influences et détruire ou chasser les mauvais génies. Si l'on saute à travers le feu,

---

(1) Salmon, loc. cit.

(2) Ces pages étaient écrites quand a paru l'article très complet de Westermarck, « Midsummer customs in Morocco », in « Folklore », 1905, p. 27.

(3) Mannhardt, « Baumkultus », p. 521 ; Frazer, « Golden Bough », III, p. 300, 312.

c'est pour faire passer dans le corps plus directement l'ardeur du feu et des rayons solaires, d'où résulte la vigueur corporelle ; c'est aussi pour se purifier en même temps des mauvais esprits qui pourraient être attachés à la surface du corps. Pour donner aux végétaux la force et la vigueur de ces feux magiques, on chasse, comme nous l'avons dit, la fumée de leur côté ; pour la communiquer aux jeunes enfants, on les frotte avec la cendre. On sait que la fumée transmet très bien, suivant les idées des primitifs, les vertus de l'objet qui l'a produite en se consumant ; c'est ainsi que pour beaucoup de nos indigènes, des talismans écrits par des ṭâleb et dont on respire la fumée en les faisant brûler constitue un remède efficace (1). Mais la fumée, dans les feux solsticiaux, a peut-être encore pour les Marocains, ou du moins a peut-être eu pour leurs ancêtres lointains une autre vertu. Si l'on en juge par le proverbe que nous avons cité, il est possible qu'on ait pensé en faisant des nuages artificiels, se préparer pour l'avenir de véritables nuages chargés de pluie : ce qui est toujours la grosse question dans l'Afrique du Nord pour les agriculteurs. D'autre part, le rite de l'oiseau brûlé à la 'anṣra de Salé est un dernier reste des sacrifices, qui se faisaient jadis dans l'antiquité classique et dont il reste de nombreuses survivances dans le folklore européen, à l'occasion de ces sortes de feux : on anéantissait ainsi par le feu l'esprit de la végétation de l'année passée pour en créer un autre et cet esprit était représenté tantôt par un homme, tantôt par un animal (2). Enfin la 'anṣra peut être rapprochée de la fête annuelle, dans laquelle

(1) Sur fumigations, Tylor, « Civ. prim. », II, p. 494 ; Sn. Hurgr., « Mekka », II, p. 122 ; cf les références de Chauvin, « Bibliog. ar. », V, p. 60.

(2) Voy. à ce sujet Mannhardt, « Baumkultus », p. 525 ; Frazer, « Golden Bough », III, p. 315 et leurs références.

beaucoup de sauvages éteignent solennellement leurs feux pour les rallumer avec solennité; ainsi en était-il aussi à Rome du feu des Vestales (1). Or, il est très remarquable que cette cérémonie est généralement chez les primitifs, célébrée au moment où l'on mange solennellement les premiers fruits, que ce soit du riz, du froment ou tout autre production (2) ; nous voyons que le rite que nous avons décrit pour les Reḥâmna correspond absolument à cette cérémonie.

Quant aux rites de l'eau, aspersion, baignade, ils sont classiques dans le folklore européen, à l'occasion de la Saint-Jean (3); on sait que l'église célèbre ce jour-là la fête du grand Baptiste. Il est, au reste, bien naturel que ces rites qui ne sont en somme que des charmes pour amener la pluie aient été pratiqués à un moment où l'on s'occupait de s'assurer pour la campagne agricole l'énergie des rayons solaires (3) : de là, les coutumes que nous avons énumérées et dont la moins curieuse n'est pas celle que rapporte Chênier. Nous voyons qu'au Maroc, comme en tant d'autres pays, ces rites de l'eau sont étroitement associés aux rites du feu.

Dans les pays éloignés de l'équateur, les feux sont surtout allumés au solstice; les danses en rond, les agitations désordonnées autour d'eux, comme dans les *danses baladoires* du Moyen-Age sont alors destinées en partie à soutenir dans sa course l'astre du jour. Mais on observe des fêtes semblables à d'autres époques de l'année et leur interprétation ne présente pas plus de difficultés que celle des feux solsticiaux. Il y a des feux à l'époque du Carême, à Pâques, au 1er mai, tous se

(1) Cf Frazer, op. laud., III, p. 428.

(2) Cf Frazer, op. laud., II, p. 329.

(3) Cf Frazer, op. laud., III, p. 318.

rattachant plus ou moins facilement à d'anciennes fêtes agraires (1). De même au Maroc, on trouve l'usage des feux de joie à une autre époque qu'à la 'anṣra, je veux parler des feux qu'on allume à la fête de 'Âchoûrâ, vulgairement « 'achoûr » et dans certaines régions « 'aïchoûr », à Mazagan, par exemple. Dans les Reḥâmna nous avons vu qu'on faisait des feux autour desquels on dansait; il en est de même à Merrâkech, dans la région de Mogador, à Mazagan; c'est-à-dire à peu près dans tout le Ḥoûz. Quelques jours avant la fête, des enfants se mettent au coin des rues, un carré d'étoffe étendu par terre devant eux et crient aux passants : « 'Aṭînî lechcha'âla », c'est-à-dire. « Donne moi quelque chose pour faire la « 'cha'âla ». A Rabat et à Salé, au contraire, on ne fait de feux qu'à la 'anṣra ; il en est probablement de même dans le Nord du Maroc, mais nous manquons de ce renseignement. Ces feux de 'Âchoûra se rapportent évidemment à quelque cérémonie agraire célébrée primitivement à une date solaire et qui a passé dans le calendrier lunaire en se localisant à cette fête musulmane; ces sortes de captations sont fréquentes dans les pays du Magrib et nous aurons l'occasion d'y revenir.

Les rites de l'eau s'observent encore à des époques bien plus diverses ; nous avons vu qu'à Merrâkech ils sont caractéristiques de la fête de 'Âchoûrâ ; à Mazagan, c'est à l'Âïd el Kebîr, qu'il est d'usage de se jeter de l'eau les uns aux autres et on appelle cela « ḥelillou ». Chez les Chiâḍma, et probablement en d'autres régions, aux fêtes de 'Âchoûrâ et d'El Moûloûd (Maoulid en nabî), on a l'habitude, dès la pointe du jour, de se jeter de l'eau les uns aux autres, au

---

(1) Cf Mannhardt, « Baumkultus », p. 502 seq.; Frazer, op. laud., III, p. 238, 245, 259.

point que les acteurs de cette cérémonie ont leurs vêtements littéralement trempés. Cette coutume de se jeter de l'eau est du reste universellement répandue comme rite magique afin d'amener la pluie [(1)]; ceci nous amène à parler de ces rites tels qu'on les pratique dans les Reḥâmna; parlons d'abord des rites populaires.

Lorsque la sécheresse se fait par trop sentir, les femmes et les enfants du douar se réunissent et prennent une cuiller à pot (« târounja »), que l'on allonge avec un roseau et sur laquelle on met un autre fragment de roseau en manière de croix ; puis on l'habille en femme avec les plus beaux vêtements que l'on trouve dans le douar, caftan de soie, sebniya de soie, etc.... On la promène ensuite dans les champs; femmes et enfants l'accompagnent et jettent de l'eau dessus en s'arrosant, en outre, les uns les autres; et ils chantent :

« Târounja ḥallet râsha — Yâ rebbi bell khrâṣha — Târounja, ya morja [(2)] — Yâ rebbi 'aṭîna chta ».

« Târounja a dénoué ses cheveux — O mon Dieu, mouille ses boucles d'oreilles — Târounja, ô notre espérance — O mon Dieu, donne-nous de la pluie [(3)] ».

Nous reconnaissons là un rite de la pluie très répandu, tant en Europe qu'en Orient et qui consiste à tremper dans l'eau des statues de saints ou toute espèce d'images sacrèes [(4)]; les paysans européens baignent la statue de

(1) Voy. Mannhardt, « Baumkultus », p. 214; Frazer, « Golden Bough », II, p. 123 et les références qu'ils donnent.

(2) Je traduis « morja » par « mère de l'espérance » et non par « prairie humide ».

(3) Cette cérémonie se fait aussi chez les Chiâḍma ; elle est probablement très répandue au Maroc.

(4) Voy. Frazer, « Golden Bough », I, p. 111 ; trad. fr., I, p. 119 seq. et les nombreuses références données.

la Vierge [1]; les Chans, celle de Bouddha [2]; les Romains jetaient annuellement une poupée dans le Tibre [3].... La cuiller à pot est souvent employée par les sauvages pour faire une poupée [4], mais il est clair que dans le cas présent, elle a une signification magique particulière qu'elle tire de sa fonction habituelle. La poupée ainsi perfectionnée n'est peut-être d'ailleurs que le substitut d'une personne vivante, ainsi que sembleraient le montrer certains usages, comme celui qu'avaient jadis les Égyptiens de précipiter dans le Nil, pour hâter l'inondation, une vierge parée et qui de nos jours est figurée par un pilier en terre nommé « 'aroûça », ou « fiancée » [5].

Presque tous les primitifs injurient et maltraitent leurs idoles, lorsqu'ils n'en obtiennent pas ce qu'ils désirent [6]; dans beaucoup de pays le roi-dieu ou le grand prêtre est maltraité et même menacé de mort si la pluie ne tombe pas et que la récolte s'annonce mal [7]; certains nomades du Sud du Maroc, lorsqu'ils font une razzia emmènent avec eux leur marabout pour leur porter bonheur; s'ils n'ont pas de succès, ils l'accablent de reproches amers [8]; à Merrâkech, dans les cas désespérés, on se rend à Sîdi bel 'Abbès et on voile un des candélabres du saint, pour lui faire honte [9].

---

(1) Tylor, « Civ. prim. », II, p. 223-224.

(2) Frazer, op. laud.. I, p. 112; trad. fr., I, p. 120.

(3) Voy. Mannhardt, « Ant. Wald. u. Feldkulte », p. 265; Frazer, op. laud., II, p. 352 et les références données.

(4) Cf par exemple, Tylor. op. laud., II, p. 197-198.

(5) Lane, « Mod. Egypt. », p. 500.

(6) Tylor, op. laud., 221-222; Frazer, op. laud., I, p. 106; trad. franç., I, p. 113.

(7) Cf Frazer, op. laud., I, p. 157; trad. fr., I, p. 162.

(8) de Foucauld, « Reconnaissance », p. 157.

(9) Cpr Tylor, op. laud., p. 223 (vierge voilée).

Chez nos Reḥâmna, lorsque la sécheresse persiste trop, on va trouver un marabout, on lui passe une corde au cou et on la serre ; alors, nous disent nos informateurs, il tombe en extase et se met à prier. En même temps on jette de l'eau sur lui et si on ne le précipite pas dans un bassin, c'est simplement parce qu'il n'y a pas de bassin. Mais cette baignade forcée du marabout en cas de sécheresse est fort commune dans l'Afrique du Nord (1). A Biskra, pour citer un exemple, en temps de sécheresse, on fait d'abord la prière de « l' « istisḳa », puis un grand repas, qui du reste, se compose uniquement de couscoussou. Après le repas, les gens âgés du village choisissent un individu d'origine maraboutique, de préférence un de ces marabouts loqueteux qui circulent partout en pays indigène, sans distinction d'ordre ni de secte, et ils le plongent tout habillé dans l'eau, en l'y maintenant par force le plus longtemps possible, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il demande grâce à cris désespérés (2). Dans certaines régions on choisit non pas un marabout, mais bien un nègre ou une négresse que l'on plonge consciencieusement dans la rivière et auxquels on donne, en compensation, une petite somme d'argent ; il en est ainsi dans la région du Télagh (Oran) (3). Dans ce dernier cas, c'est la couleur noire qui est déterminante, car le noir dans les idées primitives, étant la couleur des nuages pluvieux, doit amener la pluie (4).

---

(1) Cf Mannhardt, « Baumkultus », p. 331 ; Frazer, op. laud., I, p. 94 ; trad. franç., I, p. 100 seq.

(2) Extrait d'une communication de M. le lieutenant Deluol, adjoint au bureau arabe, à Biskra.

(3) Communication de M. Vauthier, administrateur de commune mixte.

(4) Cf Frazer, op. laud., I, p. 93, 101 ; trad. franç., I, p. 98, 108, Hubert et Mauss, « Sacrifice », in « Ann. Sociol. », II, p. 105 et les références données.

De tout cela nous pouvons conclure que le rite de la baignade a peut-être une double signification ; en premier lieu, c'est une punition pour la personne sacrée qui a manqué à sa fonction en ne procurant pas à la communauté les avantages qu'elle attendait d'elle ; en second lieu, c'est un rite magique, dans lequel l'eau, à ce que l'on croit, appelle nécessairement l'eau. Dans le rite de la poupée, une effigie est substituée au marabout ; mais de plus, il est fort possible que le rite de la promenade dans les champs se rattache à d'autres rites agraires ; car, d'une part, les cérémonies agraires, celle de la moisson, par exemple, sont presque toujours compliquées de rites de la pluie (1) ; d'autre part, on sait que la poupée habillée et promenée dans les champs, est un rite magique destiné à renforcer la vigueur de l'esprit du blé (2), et ce rite se retrouve aussi bien au Maroc qu'en Algérie ; les Beni Bou Khennoûs de l'Ouarsenis promènent dans les champs, au moment des semailles, une chéchia, un bâton et une chaussure, qu'ils disent avoir appartenu à leur ancêtre, et d'autres tribus du du Chéliff ont la même habitude (3) ; vers la mi-février, aux environs de Tanger, on promène également, dans les champs, une poupée somptueusement parée et appelée « mata » (4).

---

(1) Cf Frazer, op. laud, II, p. 171.

(2) Cf Frazer, op. laud., II, p. 192 et les références à Mannhardt.

(3) René Basset, « Zenatia de l'Ouarsenis », p. 16.

(4) Drummond Hay, « Maroc et ses trib. nom. », p. 30 ; reproduit par Godard, « Maroc », I, p. 85 et Quedenfeldt, « Div. et rép. berb. Maroc », trad. Simon, p. 104. Meakin, « The Moors », p. 156, ajoute que la poupée est ensuite brûlée. Mais cette information est suspecte et a besoin d'être confirmée. Cette cérémonie qui a pour but d'aider la croissance du blé, est différente de celle décrite par Harris, « The Berber of Morocco », in « Journ. of Anthropol. Inst. », XXVII, p. 68 et signalée par Salmon, in « Arch. mar. », n° 2, p. 236, qui est un rite de la moisson.

Les Reḥâmna ont encore recours à une autre pratique pour faire cesser la sécheresse : c'est le rite de la corde. Les femmes du dcher se mettent d'un côté, les hommes de l'autre et chaque camp tire de son côté sur une corde, jusqu'à ce que la corde casse ; les spectateurs jettent ensuite de l'eau sur les deux camps, au point qu'ils en sont trempés, et l'on mange un couscoussou en commun. Ce rite de la corde m'est signalé comme existant dans la Petite Kabylie, où il est exactement semblable, sauf l'aspersion de l'eau et où il serait regardé uniquement comme un jeu (1) ; peut-être de nouvelles informations montreront-elles que c'est un rite destiné à amener de la pluie, ou tout au moins un changement de temps, mais même si cela n'est pas confirmé, nous sommes disposé à considérer ce jeu comme la persistance d'un ancien rite magique, au même titre que le jeu de la koûra. Nous retrouvons d'ailleurs ce même rite chez certains peuples primitifs, comme les Esquimaux, où il est hors de doute qu'il représente le conflit entre la saison chaude et la saison froide (2) ; rien d'étonnant donc à ce qu'il puisse en d'autres cas représenter la lutte entre la pluie et la chaleur. Il est, du reste, à remarquer que dans les cérémonies destinées à faire tomber de l'eau, les luttes, les cris, les gesticulations, jouent souvent un rôle important (3) ; il semble que l'on croie que toute cette agitation doit ébranler le ciel et résoudre l'atmosphère en nuages bienfaisants. Chez les Sejrâra de l'Algérie, lorsqu'il y a une sécheresse, on fait ce qu'on appelle la « oua'dat el koûr », c'est-à-dire la oua'da de la balle ; c'est un banquet donné en

(1) Communication de M. Ménétret, administrateur de la commune mixte d'El Milia.

(2) Cf Frazer, op. laud, II, p. 104 et les références données.

(3) Cf Frazer, op. laud., I, p. 89, 95 ; trad. fr., I, p. 94, 101.

l'honneur d'un marabout avec des prières pour la pluie ; on reste auprès du marabout jusqu'à ce qu'il pleuve et dès qu'il pleut, on fait des boules de boue que l'on se jette les uns aux autres : peut-être est-ce pour faire continuer la pluie. En tous cas, il faut remarquer l'analogie de ce rite avec le jeu de la koûra tel que nous l'avons interprété.

Il nous est impossible de ne pas signaler pendant que nous sommes sur ce sujet, la curieuse cérémonie usitée à Fez en temps de sécheresse : on enferme dans soixante-dix sacs soixante-dix mille cailloux, on récite dessus des versets du Coran dans un marabout et on va les jeter dans le Sebou (1) ; une cérémonie à peu près identique a été signalée à Tripoli (2) ; il s'agit donc là d'un rite général ; on connaît chez les peuples barbares ou sauvages des rites assez analogues, pratiqués au bord des rivières ou des sources (3). On voit que c'est toujours à l'eau que l'on a recours pour obtenir l'eau, suivant les principes de la magie sympathique. Il y a des cas où le rite est réduit à toute sa simplicité ; par exemple, dans les aspersions d'eau que nous avons signalées comme pratiquées à l'époque de la 'anṣra et de 'Âchoûrâ ; dans la commune mixte de Takitount, au cours de certaines « zerda » (banquet religieux), données pour obtenir de la pluie, les assistants qui dansent, emplissent leur bouche d'eau et la projettent en l'air, en criant : « En-nou ou r-rkha », c'est-à-dire « la pluie et l'aisance » (4). D'autres cérémonies, destinées également à provoquer la pluie sont entièrement différentes et consistent

(1) Voy. la description dans Aubin, « Maroc d'aujourd'hui », p. 417.

(2) Mathuisieulx, « Voy. Trip », p. 70.

(3) Frazer, op. laud., I, p. 110 ; trad. fr., I, p. 118 et les références données.

(4) Sicard, « Takitount ».

en un sacrifice au cours duquel on torture la victime ; l'explication n'en est pas encore donnée d'une façon satisfaisante [1]. Un rite de ce genre est traditionnel à Mazoûna, en Algérie : là, lorsque la sécheresse se fait par trop sentir, on se met en quête d'une hyène, qu'on prend vivante et qu'on attache par la queue ; pendant trois jours on la maltraite et on la fait mordre par les chiens, puis on l'abat et on l'enterre [2].

L'orthodoxie musulmane a consacré une prière spéciale pour obtenir de la pluie : c'est la « ṣalât el istisḳâ ». Elle est naturellement la même dans tous les pays musulmans ; aussi nous n'y insisterons pas ici. Signalons seulement l'usage consacré par un ḥadît de retourner son manteau pendant cette prière [3] ; il y a probablement là une dernière survivance des rites de lutte simulant le conflit des éléments dont on implore de Dieu la venue. La prière orthodoxe de l'istisḳa a lieu le plus souvent dans les tribus près d'un marabout, elle s'accompagne d'un repas en commun ; c'est ce que l'on appelle au Maroc un « moûcem ». Il y a, alors, généralement des sacrifices et le plus souvent, en particulier, sacrifice d'une victime noire, conformément à ce que nous avons dit plus haut du caractère magique de la couleur noire relativement à la chute des pluies. En outre, beaucoup de rites anciens se sont, comme nous l'avons vu aussi, conservés à cette occasion dans le Ḥoûz ; au cours de la plupart des moûcem tenus pour faire tomber la pluie, il est d'usage d'asperger d'eau les enfants [4]. La question de l'eau est si

(1) Voy. Frazer, op. laud., I, p. 108 ; trad. fr., p. 116.

(2) Communication de M. Ben Deddoûch, cadi de Mazouna.

(3) Cf Houdas et Marçais, « Traditions islamiques », I, p. 329 et les références données dans la note.

(4) Parfois, chez les Chiâḏma, par exemple, on écrit certains versets du Coran sur une planche que l'on suspend dans la mosquée et on les y laisse tant qu'il ne pleut pas.

vitale pour les populations qui habitent l'Afrique du Nord, et *a fortiori* pour celles qui habitent des pays désertiques, que les cérémonies de l'istisḳa ont pris une importance énorme dans la religion (1) : des processions solennelles aux marabouts, auxquelles assistent les plus grands personnages et souvent même le sultan, ont lieu chaque fois que la sécheresse s'accentue. Parfois ces cérémonies sont l'occasion, lorsque des infidèles sont présents, d'explosions de fanatisme et les chrétiens, au Magrib, ont été souvent accusés de causer la sécheresse (2) ; d'autres fois, au contraire, on a vu les Musulmans désespérés du manque de pluie, laisser les chrétiens la demander à leur Dieu et même en attendre le secours (3).

Les rites destinés à amener la pluie ont leur contre-partie dans ceux qui sont destinés à l'empêcher de tomber : mais ceux-ci sont surtout connus et pratiqués par les gens de Merrâkech. Le conflit des Reḥâmna avec les citadins de Merrâkech est ancien : les citadins ont tout intérêt à ce que les récoltes soient mauvaises, pour qu'on ait besoin de leur entremise et qu'ils puissent faire monter le prix des denrées. Les rites destinés à empêcher la pluie sont aussi pratiqués par les voyageurs, les muletiers, les convoyeurs de toute espèce, qui ont besoin de beau temps. On prend

---

(1) Voy. p. ex. « Ḉarṭâs », p. 369, 561... ; Bargès, « Vie de Sidi Boumédiéne », p. 109 ; Bel, « Djazya », in « Journ. Asiat. », Xe sér., t. I, n° 1, mars-avril 1903, p. 324. M. Bel donnera dans le volume que doit publier à l'occasion du Congrès des Orientaux de 1905, l'Ecole supérieure des Lettres d'Alger, un important article sur l'istisḳa, que nous aurions voulu pouvoir citer.

(2) Cf Mouette, « Hist. Moul. Archy », p. 282 ; Diégo de Torrès, « Hist. d. chér. », p. 199.

(3) Cf la curieuse histoire racontée par Dan, « Hist. de Barb. », p. 487.

une gargoulette, où il y a eu de l'huile et on la met sous un plafond que la pluie a traversé et d'où il tombe de l'eau, ou bien sous une tente, à un endroit où l'eau traverse et dégoutte à terre. Quand la gargoulette est pleine, on l'enterre et la pluie prend fin. La signification magique du rite est évidente (1). A Merrâkech, spécialement, on fabrique une petite charrue, on y attelle un chat et on le fait labourer dans un jardin : cela arrête la pluie. Ce rite est en contradiction apparente avec les données du folklore contemporain ; en effet, l'usage de la charrue, par une association d'idées facile à concevoir, est regardé chez une foule de peuples comme attirant la pluie (2) ; ensuite le chat est un animal fréquemment employé dans les cérémonies destinées à écarter la sécheresse (3) ; peut-être s'agit-il d'une parodie. Les gens de Merrâkech craignent beaucoup un excès de pluie pour leurs dattes, déjà de peu de valeur quand l'année est chaude ; pour prévenir ces contre-temps, ils prennent un corbeau, l'aveuglent et l'attachent ainsi au haut d'un palmier ; le sens de ce rite est du reste obscur pour nous.



Les Reḥâmna se divisent en cinq « khoms », ou circonscriptions administratives : les Brâbich forment un khoms ; les Oulâd Slâma en forment deux et les Oulâd Bou Bker deux. Il y a dans ces différentes tribus une certain nombre de groupes maraboutiques. On nous a nommé treize zaouias :

(1) Voir un autre rite magique analogue chez les Arabes cité par Makrizi, apud Frazer, op. laud., I, p. 84 ; trad. franç., I, p. 89.

(2) Mannhardt, « Baumkultus », p. 553 ; Frazer, op. laud., I, p. 98 ; trad. franç., I, p. 104.

(3) Frazer, op. laud., I, p. 102 ; trad. franç. I, p. 108 ; cpr p. 112-113 (ang.) et p. 120-121 (franç.).

la zaouia des Oulâd Moûlaye ʿAbdallâh ben Sâci ; celle des Oulâd Sîdi l Bhîli ; celle des Oulâd Sîdi ben ʿAzzoûz ; celle des Oulâd Sîdi ʿAbdelkerîm ; celle des Oulâd Bâba ʿAïça s Selmoûni ; celle des Oulâd Sîdi Aḥmed er Rguîbi ; celle des Oulâd Sîdi Nâji ; celle des Oulâd Moûlaye ʿOmar et celle des Oulâd Sîdi Mḥammed bel Ḳèrn dans les Oulâd bou Bker ; celle des Oulâd Sîdi ʿAbdallâh Bou l ʿAouîna et celle des Oulâd Sîdi Meftâḥ dans les Oulâd Slâma ; et celle des Oulâd Zaʿariya dans les Brâbich.

Les Reḥâmna ont toujours été les tyrans de Merrâkech ; l'histoire nous les montre à maintes reprises comme molestant les habitants de cette ville [1] ; ils sont arrivés à former une fraction très importante de sa population et dans ces derniers temps, ils pouvaient presque se vanter que leur hégémonie fût consacrée officiellement, puisque leur caïd Sî ʿAbdelḥamîd avait été nommé en même temps pacha de Merrâkech. Les Reḥâmna ont joué vis-à-vis de Merrâkech un rôle très semblable à celui des Brâber, vis-à-vis de Fez, et comme à la fin du XIXe siècle les sultans ont beaucoup résidé à Merrâkech, les Reḥâmna se sont trouvés de ce chef au premier plan de l'histoire du Maroc. En particulier, à la mort de Moûlaye Ḥaçan, qui eut lieu en 1311 Hég., à la limite de leur territoire, sur l'Oued el ʿAbîd, ils fomentèrent une révolte, qui causa à la dynastie des Filâlis de sérieuses inquiétudes. Nous donnerons ici quelques détails sur cette révolte des indigènes, d'après les informations verbales que nous avons recueillies. Bien que ces informations aient été puisées à deux sources différentes, l'une de Merrâkech, l'autre des Reḥâmna, nous ne pouvons nous permettre d'oublier combien de semblables documents

(1) Cf par exemple Houdas, « Tordjeman », p. 123-124.

sont sujets à caution ; pourtant comme il s'agit de faits qui n'ont pas encore été relatés par écrit, sauf dans les correspondances fragmentaires des journaux de l'époque [1], nous croyons que ce récit peut être pris en considération ; mais bien entendu, nous le donnons sous toutes réserves.

Si 'Abdelḥamîd fut caïd des Reḥâmna pendant près de trente-cinq années ; mais il n'occupa pas ces fonctions sans interruption, car il fut emprisonné quatre fois. Avant la mort du dernier sultan, il était au mieux avec le frère du sultan, nommé Moûlaye Moḥammed, celui-là même qui devait devenir célèbre parce que le prétendant Bou Ḥmâra s'est fait passer pour lui, et qui fut emprisonné par ordre de Moûlaye Ḥaçan. Sî 'Abdelḥamîd ne craignit pas de prendre le parti de Moûlaye Moḥammed et de demander sa grâce avec une insistance qui fut mal reçue en haut lieu : il fut mis en prison à son tour et pendant qu'il y était, les Reḥâmna se révoltèrent. Il y avait à cette époque plusieurs caïds des Reḥâmna ; comme tous les caïds marocains ils se rendaient odieux par de nombreuses exactions et les Reḥâmna demandèrent que la plupart d'entre eux fussent destitués et remplacés par d'autres. Le makhzen ne céda pas du premier coup, mais les caïds, craignant pour leur vie, n'osèrent plus rejoindre leur poste et restèrent à Merrâkech, où ils étaient venus à l'occasion d'une des grandes fêtes musulmanes. Sur ces entrefaites Moûlaye Ḥaçan mourut.

Les Reḥâmna devinrent aussitôt menaçants et vinrent à Merrâkech demander qu'on leur livrât les caïds, dont ils voulaient tirer vengeance. Le pacha de Merrâkech réunit un conseil et on décida, pour donner un commencement de

(1) Il y a cependant un paragraphe sur la révolte des Reḥâmna dans Brémond, « Étude s. le Maroc », p. 17.

satisfaction aux Reḥâmna, de mettre provisoirement les caïds en prison et d'attendre la décision définitive du nouveau sultan. Les caïds savaient fort bien que si l'on entre dans les prisons du makhzen avec une étonnante facilité, il est beaucoup plus malaisé d'en sortir ; ils songèrent donc à mettre leurs personnes en sûreté : quatre d'entre eux sur huit réussirent à se sauver dans des zaouias. Le cinquième qui était un ami intime de Moûlaye Moḥammed et s'appelait 'Abbês ez Zobéiri, se retrancha dans sa maison, fit prendre les armes à ses esclaves et se défendit. On tenta, inutilement, d'enlever sa maison d'assaut : il repoussa toutes les attaques en infligeant des pertes sensibles aux gens du makhzen. Finalement un « caïd mia » monta, dit-on, sur le minaret de Sidi bel 'Abbês, qui était proche de là et tua le rebelle d'un coup de fusil, dans la cour de sa maison ; le frère du caïd mourut avec lui. Les trois autres furent emprisonnés.

Ces emprisonnements n'apaisèrent point les Reḥâmna qui continuèrent la révolte ; ils la justifièrent en prétendant qu'ils voulaient comme caïd, à la place de 'Abbês ez Zobéïri, un homme suspect au makhzen, qui avait déjà été caïd dans les Reḥâmna, puis qui avait pris part à des troubles semblables à ceux qui se produisaient ; il était raḥmani et se nommait Ṭahar ben Slimân. Le pacha refusa d'obéir aux Reḥâmna, mais ceux-ci vinrent en masse sous les murs de Merrâkech, on dut fermer les portes de la ville et sous la pression de l'émeute on délivra Ṭahâr ben Slimân et on lui permit de rejoindre ses contribules, en le priant toutefois de chercher à les apaiser ; ceux-ci, au contraire, lui imposèrent le rôle de chef de la révolte. Elle dura un an.

Après cinq mois de dévastations autour de Merrâkech, Ṭahâr ben Slimân avait autour de lui des contingents de

toutes les populations du Ḥoûz ; il se présenta devant la ville et, comme le Rogui d'aujourd'hui, il réclama la délivrance de Moûlaye Moḥammed, en mettant la paix à ce prix. Le pacha de la ville, après avoir tenu conseil, décida de résister et avisa le makhzen à Fez. Lorsque l'armée du sultan sortit de Fez et se mit en route pour le Ḥoûz, les Reḥâmna s'avancèrent pour lui couper le passage de l'Oum er Rbîâ, mais ils n'y réussirent pas et la maḥalla envahit le Ḥoûz : les révoltés n'avaient jamais été bien unis ; leur chef, poussé par les siens, étaient plutôt mené par les évènements qu'il ne les dirigeait ; il ne prévoyait que trop sa fin lamentable. Les divisions des révoltés s'accentuèrent, habilement entretenues par l'or et les intrigues du makhzen ; Ṭahâr ben Slîmân ne pouvait plus faire prévaloir ses décisions ; il fut battu, mais il parvint à s'échapper et se réfugia dans la zaouia de Sîdi z Zouîn, au pays des Aḥmar. Le makhzen somma les marabouts de le livrer ; ceux-ci représentèrent que le tapis qui couvrait le tombeau du saint était considéré comme inviolable ; Ṭahâr ben Slîmân s'y tenait cramponné ; pour tourner la difficulté, on imagina de le faire sortir avec le tapis et on le traîna ainsi hors du sanctuaire ; là, des mkhâznis l'empoignèrent et il fut mené à Merrâkech ; on le mit dans une cage et on le promena ainsi dans la ville sur un chameau, humiliation souvent infligée aux vaincus en pareil cas (1). Il fut ensuite jeté en prison à Merrâkech, où il mourut peu de temps après, empoisonné, dit-on, par ordre de Ba Aḥmed qui craignait qu'il ne s'échappât et qui, avant de partir pour la ḥarka des Châouia, s'en débarrassa ainsi définitivement.

---

(1) Cf à ce sujet, Bel, « Djazya », in « Journ. Asiat. », mars-avril 1903, nº 2, Xᵉ sér., 1 I, p. 352.

Dès que le sultan fût entré à Merrâkech, après la dispersion définitive des rebelles, il s'occupa de donner des caïds aux Reḥâmna. Les rivalités des compagnons de Ṭahâr ben Slîmân et sans doute leur trahison avaient fait échouer la révolte : ils reçurent à ce moment le prix de leurs perfidies et le makhzen éleva plusieurs d'entre eux au caïdat. Or, 'Abdelḥamîd était toujours en prison : sa tribu, 'Arab Sellâm, sollicita sa grâce et le réclama pour caïd. Le makhzen l'accorda de suite : 'Abdelḥamîd passa sans transition de l'ombre des cachots à l'éclat des honneurs officiels, revirement de fortune commun au Maroc. Dès lors, fidèle aux conditions mises à son élargissement et à sa nomination, il entra dans les vues de Ba Aḥmed, dont il épousa étroitement la politique. Ce fut lui qui poussa le makhzen à confisquer les biens que possédaient les Reḥâmna à Merrâkech ; une grande partie des maisons leur appartenaient ; certains quartiers, comme celui de Sîdi bel 'Abbês étaient presque entièrement à eux. 'Abdelḥamîd se chargea d'opérer les confiscations et versa de ce chef, au makhzen, de grosses sommes, dont on pense bien qu'il eut sa part. Il devint le grand favori de Ba Aḥmed, au point que celui-ci ne faisait plus rien sans le consulter et il élimina petit à petit les grands caïds des Reḥâmna, pour les remplacer et devenir gouverneur de tout le pays. Il était dans ces dernières années le plus puissant personnage du Ḥoûz.

Après la ḥarka de Sokhrat-ej-Jâja (dans les Ouardîr̂a), qui pacifia les provinces des Châouia et des Tâdla, le makhzen apparut plus puissant que jamais et les caïds envoyèrent des hédiya (cadeaux) considérables. 'Abdelḥamid qui se trouvait à ce moment dans son gouvernement, écrivait à son fils, qui était à Merrâkech, de verser au makhzen une somme considérable, trente mille douros, dit-on, mais bien entendu

ce chiffre est incertain. Que se passa-t-il à ce moment? est-il vrai que le fils, El Hâjj L'arbi, conçut le projet monstrueux de supplanter son père et de se faire nommer à sa place, ou bien le makhzen par une ruse machiavélique, chercha-t-il à faire croire au père que son fils offrait un fort pot-de-vin pour le remplacer, afin de les faire rivaliser de cadeaux et de toucher des deux mains? Il est difficile de s'en rendre compte; mais le fils cependant ne paraît pas avoir été exempt de torts graves. On dit que du makhzen, on avisa 'Abdelḥamîd que son fils offrait trente mille douros pour avoir son commandement et que le père offrit de suite une somme encore plus forte, pour que son fils fût mis en prison. Quoi qu'il en soit, le fait certain, c'est qu'El Ḥâjj L'arbi fut emprisonné avec l'assentiment de son père dans l'île de Mogador pendant plusieurs années; d'autres emprisonnements de caïds suivirent et c'est vers cette époque que 'Abdelḥamîd se trouva seul maître des Reḥâmna. Pour leur enlever toutes velléités de révolte à l'avenir, il les traita avec une dureté, qui a laissé dans le pays de cruels souvenirs, comme d'inexpiables rancunes : ils furent pressurés au-delà de tout ce qu'on peut imaginer; on prétend que 'Abdelḥamîd imposa une taxe d'une demi-peseta par tête et par semaine, sans que personne en fût exempt, ni hommes, ni femmes, ni enfants. On raconte aussi de lui des actes de cruauté abominables, mais il est impossible de faire dans ces récits la part de la vérité et celle de l'exagération populaire. Il est certain toutefois que les contributions excessives, les confiscations arbitraires, les emprisonnements multipliés sans raison, terrorisèrent et ruinèrent la tribu pour longtemps. Enfin, lorsque le pacha Ben Dâoûd, gouverneur de Merrâkech, fut jeté en prison par ordre d'El Mnebbhi, 'Abd el Ḥamîd lui succéda, sans cesser pour cela d'être caïd des Reḥâmna.

Il était alors à l'apogée de sa puissance, quand éclata la crise du *tertîb* : l'ère des difficultés aurait probablement commencé pour lui, si la mort ne l'eût arraché à la scène politique. En septembre 1902, il était revenu de Fez très malade et il expira à Merrâkech, au début d'octobre. Ses derniers jours furent marqués par de vives compétitions en vue de sa succession ; deux candidats se la disputaient : son fils, El Ḥâjj L'arbi et son khalîfa (adjoint) ; 'Abdelḥamîd se prononça pour son fils à son lit de mort et le désigna comme son successeur, dit-on. Néanmoins, le khalîfa, nommé El Mahdi, resta candidat. On dit que le jour même de la mort, les deux compétiteurs se firent des protestations d'amitié et que tout en s'avouant qu'ils étaient rivaux, ils se rendirent à Sîdi bel 'Abbês pour se jurer mutuellement de n'employer à soutenir leurs candidatures respectives que des moyens loyaux. Mais lorsqu'ils furent dans le marabout, El Mahdi abusant de la confiance d'El Ḥâjj L'arbi, tira sur son rival un coup de pistolet et l'acheva d'un coup de poignard, dans le sanctuaire même ; sans doute il était assuré de la complicité des gens de la zaouia, car il put sortir sans être inquiété. Puis il multiplia ses démarches, et répandit l'or à profusion, pour ne pas être arrêté. Il ne le fut pas et on le laissa se rendre à Fez avec son fils, pour y excuser son crime et acheter le caïdat.

Nous avons fait allusion plus haut à la crise du tertîb : nous aurons l'occasion d'expliquer en détail ce que fut cette crise. Qu'il nous suffise de dire ici que, pour les campagnes, le résultat le plus clair et même le seul tangible, fut qu'elles cessèrent de payer l'impôt ; si l'on excepte quelques tribus çà et là et en particulier celles qui sont administrées par Si 'Aïça ben 'Omar, des environs de Saffi, le Ḥoûz depuis quatre ans ne paye plus de contributions ; les caïds n'osent

plus mettre le pied dans leur caïdat, ou, s'ils y résident, ils s'enferment dans leur ḳasba. Comme conséquence, le bien-être des populations a immédiatement augmenté ; délivrées de l'horrible oppression qui pesait sur elles, elles ont repris confiance ; les cultures se sont élargies, çà et là des constructions se sont élevées, mais non toutefois chez les Reḥâmna, qui sont essentiellement pasteurs ; partout cependant les silos se sont remplis, les marchés sont devenus florissants. Le prix des chevaux, des selles, des armes, s'est élevé rapidement, car toutes ces choses qui sont le luxe des indigènes étaient demandées de tous côtés ; au contraire, le mouvement des exportations s'est arrêté. Le fellâḥ n'étant plus affamé et perpétuellement en quête d'argent pour satisfaire l'insatiable cupidité de son caïd, s'est mis à faire des provisions et à thésauriser : le commerce européen a ressenti vivement le contre-coup de cette nouvelle attitude et, voyant diminuer les exportations, il s'est plaint. Mais les populations marocaines du Ḥoûz sont dans la joie et la plupart maintenant bénissent le nom du sultan qu'elles maudissaient il y a quelques années ; beaucoup se figurent de bonne foi qu'ils ne payeront plus jamais d'impôts [1]. En réalité, la situation du makhzen est devenue fort critique : le revenu des douanes, puis l'emprunt ont pu suffire à alimenter le budget pendant quelque temps, mais la contribution des campagnes était trop importante pour qu'on pût s'en priver. Au Maroc, en effet, les citadins ne payent que très peu d'impôts, et ce sont les campagnes qui supportent presque uniquement les charges fiscales. Le gouvernement sera donc, tôt ou tard, amené à rétablir les impôts et comme l'habitude de ne pas les payer se prend facilement, il

(1) Telle était la situation en 1903-1904.

est à craindre qu'il n'ait précisément quelque peine à la rétablir ; à l'heure où nous écrivons ces lignes, une colonne se met justement en marche pour parcourir le Ḥoûz à cet effet. Il faudra restaurer l'autorité des caïds et on peut redouter que ceux-ci, pour se dédommager de la longue éclipse de leur puissance et pour refaire leur patrimoine ébréché (car si les contribuables ne payent plus, le makhzen a toujours des exigences), ne recommencent à se livrer à leurs anciennes exactions.

La vie des caïds dans leur casba, à côté d'une zaouia le plus souvent, a rappelé à quelques-uns des auteurs qui ont écrit sur le Maroc, la vie des seigneurs féodaux ; Si Âïça ben Omar, dans la forteresse des 'Abda, qui est comme une petite ville, entouré d'une véritable cour, chassant au lévrier et au faucon, s'absentant périodiquement pour aller au makhzen, est apparu aux yeux de certains, comme un châtelain du Moyen-Age. Cette thèse tend à se répandre et il est à prévoir qu'on la généralisera et qu'on l'étendra à la région insoumise du Maroc ; on remarquera qu'il y a là, dans le Sud de l'Empire, de petits royaumes indépendants, des grands chefs à caractère religieux, des groupes de population qui payent régulièrement tribut à d'autres et, de là, à prétendre que l'état social du Maroc a un caractère féodal, il n'y a qu'un pas. Nous croyons cependant qu'on se tromperait en le franchissant et il est bon, dès maintenant, de marquer les différences qui font que selon nous, il n'y a rien de commun entre la féodalité et l'état social du Maroc.

L'état féodal nous offre le spectacle d'une étonnante mosaïque de fiefs de toute importance et d'un enchevêtrement inextricable de droits et d'obligations ; rien d'analogue au Maroc, même en pays insoumis : dans le Drâ, cependant, des groupements plus ou moins considérables

sont souvent reliés les uns aux autres par une sorte de lien de vasselage et de suzeraineté ; mais dans ces cas peu nombreux, nous sommes loin de la complication juridique des rapports féodaux, et surtout le trait essentiel de la féodalité, la présence d'une hiérarchie rigide et à degrés nombreux, fait complètement défaut. Nous n'y retrouvons pas non plus cet autre caractère de l'état social de notre moyen-âge, la tenure de fiefs dont la propriété est transmise héréditairement, sans toutefois être jamais complète; sans doute le marabout du Tazeroualt est maître absolu dans son domaine, et on peut, à la rigueur, le comparer à un comte du XIe siècle, qui reconnaît à son souverain des droits tout théoriques sur son comté ; mais c'est tout, l'organisation du Tazeroualt n'est pas féodale et son maître n'est pas engagé dans une série de relations de vassal à suzerain, comme un seigneur féodal ; un seigneur ne fait pas la féodalité, celle-ci est un ensemble et cet ensemble n'existe pas au Maroc. D'autre part, le vassal et le suzerain du moyen-âge ont l'un envers l'autre des obligations définies ; au Maroc, les caïds sont à la merci entière du sultan et quant aux chefs indépendants, ils ne se croient tenus qu'à considérer le sultan comme imâm de la communauté musulmane ; celui-ci ne reconnaît aucun de leurs droits sur les populations, comme il le prouve en installant, chaque fois qu'il le peut, des caïds *in partibus* auprès d'eux. A-t-on jamais vu un souverain de Tazenakht ou de Sîdi Hichâm, se soumettre au jugement de ses pairs, en admettant qu'il s'en reconnût ? C'est pourtant là un des traits caractéristiques de la féodalité. Pour la féodalité religieuse, rien ne la rappelle au Maroc ; le marabout des Tạdla est maître de son pays comme marabout, au lieu que l'évêque féodal distingue entre le spirituel et le temporel, et la preuve en est qu'il a deux

tribunaux différents; la féodalité religieuse de notre moyen-âge florissait surtout dans les villes, tandis qu'au Maroc celles-ci sont toutes plus ou moins directement soumises au sultan. Enfin, un caractère général de la féodalité, c'est que le pouvoir y est légalement très disséminé, au lieu qu'au Maroc, il est en principe entièrement concentré dans les mains du sultan et ne lui échappe que dans la mesure où sa faiblesse ne lui permet pas de l'exercer. Toutes ces différences proviennent de ce que, tandis que la féodalité est un ordre social très compliqué, né des ruines de plusieurs civilisations antérieures et probablement rare dans l'histoire de l'humanité, l'état social du Maroc est au contraire, quelque chose de très simple et dérivé d'institutions beaucoup plus primitives que les institutions germaniques et gallo-romaines. Comme d'ailleurs, toute barbarie ressemble forcément à une autre barbarie, attendu que ce qui distingue la barbarie de la civilisation n'est rien qu'une moindre différenciation, il ne faut point s'étonner que des analogies toutes superficielles se rencontrent entre la société féodale et la société marocaine; mais enfin, il ne suffit pas qu'un chef demeure dans un château, ait des pages et chasse au faucon, pour qu'on puisse l'appeler un seigneur féodal.

Pour en revenir aux Reḥâmna, ils ont dans ces dernières années réparé les ruines causées chez eux par l'insurrection; comme toutes les tribus du Ḥoûz, ils étaient persuadés qu'ils ne payeraient plus d'impôts. Ceux d'entre eux qui, plus perspicaces, apercevaient néanmoins que cet état de franchise ne durerait pas, se plaisaient à répéter que le Ḥoûz ne payerait pas tant que le Ṙarb ne payerait pas non plus, et ils avouaient bien haut leur espérance que le Ṙarb, toujours plus turbulent que le Ḥoûz, resterait indéfiniment sans payer. Ils pensaient que le Maroc vivrait sur ses douanes et, ignorant

ce qu'est la répercussion de l'impôt, ils se figuraient volontiers, douce illusion pour un musulman, qu'à l'avenir, les commerçants européens suffiraient à entretenir l'État. Ce sentiment fut marqué dans les ports par une recrudescence de fanatisme et par une attitude assez hostile à l'égard des Européens : les protégés, qui n'avaient jamais sollicité la protection que pour se soustraire à l'impôt, cessèrent toutes relations avec les Européens, qui leur avaient fait octroyer des patentes et plusieurs oublièrent même les dettes qu'ils avaient contractées. Dans l'intérieur même, chez les Reḥâmna, par exemple, il était manifeste, quand nous les parcourûmes en 1902, qu'ils montraient une réserve assez peu sympathique vis-à-vis du chrétien ; mais, au reste, la sécurité de celui-ci était parfaite dans toute l'étendue de leur territoire. Cette sécurité pour l'européen est d'ailleurs presque absolue en territoire soumis, même lorsqu'il y a des troubles. Au plus fort de la révolte des Reḥâmna, les communications ne furent jamais coupées entre Merrâkech et Mazagan, et les Européens purent toujours y circuler. Cependant les courriers passaient difficilement, sauf le courrier français qui passa toujours, car il portait avec lui, dans un pli, portant une suscription en caractères hébreux, la correspondance du chef de la révolte. Le khalîfa (lieutenant) de Ṭahâr ben Slîmân, qui s'appelait Bou Ḳoudia, était, du reste, l'ami personnel de notre agent consulaire à Mazagan, feu M. Brudo père, qui fut pendant de bien longues années le représentant dévoué de la France dans ce port.

4. Les Jbîlêt.

Terminons, après ces longues digressions à propos des Reḥâmna, notre itinéraire d'Azemmoûr à Merrâkech, que

nous avons abandonné auprès de Sîdi Aḥmed el Foḍîl, au moment de pénétrer dans les Jbîlêt. Ce nom signifie : les petites montagnes. Jamais il ne fut mieux porté ; avec leur faible altitude qui ne dépasse pas trois cents mètres au-dessus du niveau de la plaine, elles sont très exactement des



Fig. 90. — Les Jbîlêt
(*Cliché de l'auteur*)

réductions de montagnes : petits ravins, petits cols, pas de passages difficiles Malgré cela, il paraît qu'au point de vue militaire, les Jbîlêt peuvent « être considérées comme un obstacle sérieux, d'autant plus qu'il ne paraît pas aisé de les franchir sur tous leurs points. Toutefois, le défilé que suit la route ordinaire de Mazagan à Merrâkech n'est pas très redoutable, les pentes qui le dominent étant accessibles à peu près partout (1) ».

Les Jbîlêt qui s'étendent très régulièrement de l'Est à l'Ouest au Nord de Merrâkech sont composées d'une série de mamelons coniques, très semblables entre eux, qu'aucun contrefort important ne relie et qui produisent l'effet le plus pittoresque. Cette juxtaposition de cônes qui de loin ont une forme presque parfaite est, dans sa diversité, d'une régularité étonnante : toujours à peu près la même hauteur, toujours

(1) « Rapp. miss. mil. Maroc 1882 », p. 17.

les mêmes petits pitons peu élevés, sans aucune arête droite, sans aucune crête dentelée de sierra (fig. 91). De cette accumulation de mamelons coniques, quelques-uns se détachent çà et là, s'avancent, isolés dans la plaine ; d'autres, moins nombreux, ont la forme d'une «berda'a» (bât de mulet), ou d'un bonnet de police. Les géologues regardent les Jbîlêt comme la préface de l'Atlas, en quelque sorte ; mais si cela est vrai au point de vue des géologues, elles sont bien différentes de l'Atlas, au regard du touriste, par la contexture extérieure.

Le chemin que nous suivons est agréable, varié, et la vue aime à se reposer sur ces pentes pittoresques après la monotonie des grandes plaines que nous avons traversées. Malheureusement la broussaille est rare : ce sont des touffes d'accacias gommiers, ou « ṭlaḥ » et des buissons de genévriers, dont je ne saurais préciser l'espèce ; ajoutez-y quelques génistées et l'éternel jujubier, voilà la maigre végétation arborescente des Jbîlêt ; quant aux arbres, ils sont excessivement rares.

La constitution géologique des Jbîlêt est la même que celle du massif du Jbel Lakhḍar ; la masse en est formée par les schistes et les grès anciens, dont les couches redressées et plissées sont couvertes par les dépôts horizontaux du jurassique et de l'éocène, qui ont été fortement démantelés. Les Jbîlêt à l'époque miocène formaient, comme le Jbel Lakhḍar et le plateau des Beni Meskîn des Châouia, une île émergeant devant la masse continentale du Haut-Atlas, auquel la reliait un isthme situé à la hauteur de Merrâkech (1). Elles ne sont donc géologiquement qu'un contrefort de la

(1) Brives, « Consid. géog. s. l. Mar. Occid. », in « Bull. Soc. Géog. Alger », 2e trim. 1902, p. 174.

grande chaîne atlantique. Tout autour d'elles, se montrent les couches miocènes qui les escortent et pénètrent dans la vallée de la Taçaout, jusqu'aux environs de Tamellêlt, c'est-à-dire jusqu'à la ligne de partage des eaux entre la Tencift et l'Oum er Rbîâ [1].

La route aujourd'hui est pleine de monde : c'est demain la fête des sacrifices et chacun retourne chez soi pour célébrer cette solennité. Nous passons près d'un groupe de Reḥâmna qui se mettent à injurier un de nos hommes, un doukkâli, lui reprochant de nous accompagner et lui criant que les Doukkâla ne sont bons qu'à amener dans le pays des chiens d'infidèles. Un peu plus loin nous croisons un groupe d'étudiants en « nzâha », c'est-à-dire faisant une tournée de quêtes : ils mendient sur la route et l'un d'eux porte comme insigne un morceau d'étoffe blanche, au bout d'une longue gaule. Nos hommes leur témoignent un grand respect, car partout en pays musulman, le « ṭâleb » est bien traité. Ils sont actuellement en vacances, à l'occasion de l'Âïd el kebîr et ils emploient généralement ces vacances, qui sont nombreuses, à des tournées de mendicité [2].

Une halte d'une demi-heure auprès d'un puits, où un berger fait paître son troupeau de chèvres et de moutons, puis nous reprenons notre route, car nous voulons être de bonne heure à Merrâkech ; quelques instants après, à 1 h. 50, nous découvrons une immense plaine, assez vaste et qui porte une sombre forêt de palmiers. Au milieu de la palmeraie se profile la masse d'une grande ville, d'où s'élèvent çà et là des minarets, dont l'un domine tous les

---

(1) Brives, « Notes sur un voy. d'ét. géol. au Maroc », p. 7.

(2) Cf Mouliéras, « Maroc Inconnu », II, p. 8, p. 78, p. 114, p. 269, p. 551.

autres de sa masse : c'est Merrâkech, la ville de Yoûcef ben Tâchfîn et le minaret de la Koutoubiya. Elle m'apparaît avec le splendide décor du Haut-Atlas, tout argenté de neige et la



Fig. 91. — Berger et troupeau, dans les Jbîlêt
(*Cliché de l'auteur*)

foule des souvenirs historiques vient renforcer l'émotion esthétique produite par ce paysage ; voilà donc la cité que fondèrent les farouches Ṣanhadja voilés du Soudan ; au milieu de ces palmiers et dans cette plaine dont un soleil ardent calcine la terre rougeâtre, elle a bien l'air d'un ḳṣar immense au milieu d'une oasis ! C'est donc de ces cimes neigeuses que descendirent les Maṣmoûda fanatisés par Ibn Toûmert, voilà le cirque où se livrèrent tant de combats et qui fut, au XVI[e] siècle, le boulevard de l'Islâm contre la chrétienté menaçante : c'est dans ces palmiers, contre ces murailles, que vinrent se briser les efforts des Portugais...... Tous ces souvenirs qui nous assiègent, la fatigue de la chevauchée qui nous énerve, la curiosité qui nous excite, le plaisir d'arriver au terme de notre route, l'imagination qui travaille sur ces riches données de la nature et de l'histoire, tout cela est cause que nous traversons l'oasis dans un trouble d'esprit inexprimable et délicieux ; voici que notre caravane chemine à l'ombre des palmiers, nous traversons des ruisseaux limpides, çà et là les trous sombres des canaux

souterrains d'irrigations, nous laissent entendre le bruissement des eaux; les passants deviennent de plus en plus nombreux, puis c'est le vieux pont de pierre bâti par Yoûcef l'almohade, jeté au-dessus du lit de la Tensift, au milieu de laquelle coule à peine un filet d'eau; enfin nous arrivons près de la ville : un marché où l'on vend des moutons, pour la fête de demain en encombre les abords, nous entrons par Bâb el Khemîs. La vue de cette porte, massive, cintrée, basse, obscure, est une des plus fortes impressions que j'aie ressenties; en pénétrant dans son couloir coudé, encombré d'une foule grouillante et de groupes de mendiants, qui implorent le passant d'une voie nasillarde, on a la sensation d'être violemment rejeté en arrière de plusieurs siècles et de pénétrer, comme en un rêve, dans un monde entièrement différent du nôtre.

Lille Imp. L. Danel.



